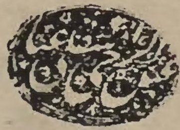
تم الكتاب كلي

هذا شرح تجريد الكلام

للامام الهمام المحقق الفاضل العلامة الطوسي قدس سره القدسي للعالم اللبيب الفاضل الاديب الشهير بالقوشجي



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

خير الكلام حمد الله الملك العلام بما ابدع العالم على احسن نظام خلق الارض والسموات العلى بقدرته القاهرة وجعل الامر يتنزل بينهن بحكمته الباهرة وفضل العالمين على العالمين بهداهم سبيل الرشاد وكرمهم بطريق النجاة في معرفة المبدء والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر الشرايع النبوية بالحجج القاطعة وابان النواميس الالهية بالبراهين الساطعة وعلى اله واصحابه الذين خصوا بالتجريد والتفريد عن الشكوك والشبه في اسرار الايمان والتوحيد **وبعد** فان اسبغ الايادي وافضل النعم وانفس الجواهر المودعة في بني ادم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى وبلغ المقصد الاقصى ونيل الذروة العليا فانه من جلائل الصفات الالوهية وخواص سمات الربوبية وهو للانسان افضل الذخاير والسعادات واكمل الفضائل والكمالات وكيف لا وقد ورد في فضائله ومناقب اهله ايات محكمات واحاديث متواترات وعلم الكلام الذي هو اساس الشرايع والاحكام ومقياس قواعد عقائد الاسلام اجل العلوم واتم الرسوم اقومها اصولا وفروعا واقويها حجة ودليلا واجلها محجة وسبيلا واعزها يرغب فيه ويفرح عليه واهم ما يناخ مطايا الطلب الله لديه اذ به يعرف احوال المبدء والمعاد واسرارهما وبه يكشف عن وجوه حقايق المهيات استارها ويعلم منه احكام الشريعة النبوية الطاهرة وبه يحصل الوقوف باحوال الانسان في النشاة الاولى والاخرة فمنه الاطلاع على مشاهدة الملك ومغيبات الملكوت وبه يظهر اسرار اللاهوت وينهتك استار الجبروت فهو اولى بان يصرف عنان الهمة نحو تحصيله ويضرب اذيال الطلب على منطقة الاجتهاد في تكميله هذا وان كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الاعظم الحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين اسوة الحكماء المتألهين نصير الحق والدين **محمد** بن محمد الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف مخزون بالعجائب وتاليف مشحون بالغرائب فهو وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان حسن النظام مقبول الائمة العظام لم يظفر بمثله علماء الاعصار ولم يأت بشبهه الفضلاء في القرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رايقة لكمالات شايقة يتفجر ينبوع السلاسة من لفظه ولكن معانيه لها التسجيل وهو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار تداولته ايدي النظار وسابقت في ميادينه جياد الافكار ثم ان كثيرا من العلماء وجما غفيرا من الفضلاء وجهوا نظرهم الى شرح هذا الكتاب في نشر معانيه والفحص عن دلائله والكشف عن

مبانيه وصرفوا هممهم الى ايضاح مشكلاته وافصاح معضلاته وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وهتك ستره
وغشائه ومن تلك الشروح الطفها مسلكا واحسنها منهجا هو الذي صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني مولانا شمس
الحق والملة والدين محمد الاصفهاني طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه بفرط رشاقته حام حول مقاصده وبقدر وسعه
جال في ميدان دلائله وشواهده وتلقاه الفضلاء بحسن القبول والرضا ولمثل هذا فليجتهد ارباب البصائر والنهى
حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات المسائل مولانا وسيدنا علي الشريف الجرجاني تغمده الله بغفرانه واسكنه
فراديس جنانه قد علق عليه حواشي تشتمل على تحقيقات رايقة وتدقيقات ذائقة شايقة تنفجر من ينابيع تحريراتها
الحقايق وتتجلى من علو تقريراته سوال الدقايق ومع ذلك كان كثير من مخفيات رموز ذلك الكتاب باقيا على حالها
وجليل من مكنونات كنوزه لم يقع نظرة ناظر على ظلالها مخدرات فوائده محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم
ولا جان وعرائس نفائسه تحت الحجب مستورة وغرائب ستائره في خمار الغيب محجورة بل كان الكتاب على ما كان من كونه ستائره الثانيه
كنزا مخفيا وسرا مطويا بالكلية لم تثقب مهرة لم تركب لانه كتاب عزيز في صنعته عجيب في وشيه تضاهي الالغاز لغاية
ايجازه ويحاكي الاعجاز في اظهار المقصود وابرازه لا ينكشف معناه الا للاوحدي من الفضلاء ولا يتضح مغزاه الا
للالمعي من الاذكياء واني بعد ان صرفت في الكشف عن حقايق هذا العلم شطرا من عمري ووقفت على الفحص عن
دقايقه قدرا من دهري فما من كتاب في هذا العلم الا تصفحت سينه وشينه وما من صحيفة مزبورة في هذا الفن الا تعرفت
غثه وسمينه ابت نفسي ان تبقى تلك البدايع تحت غطاء من الابهام ويكون تلك الودايع في خفاء من الافهام فرايت
ان اشرحه شرحا يذلل صعابه ويكشف عن وجوه خرائده نقابه ويتمم ما فيه من غوامض اسراره ويبين ما فيه من اللطائف
التي وراء استاره واضيف اليه فوائد التقطتها من سائر الكتب في الدفاتر وزوائد استنبطتها بفكري القاصر وخاطري
الفاتر فتصديت بما عنيت وعمدت لما قصدت في اثناء بحمد الله كما يحب الاولى ماعون بتضمير الاحياء والاخلاء شرحا ساحبا
للطايفه وحقايقه كاشفا للاستار عن وجوه نكته ودقايقه لا مطولا فيمل املالا ولا مختصرا فيخل اخلالا لاسيما تقرير
لقواعده وتحرير لمعاقده وتفسير لمقاصده وتكثير لفوائده وبسط للموجز وحل للملغز وتقييد المرسل وتفصيل المجمل
وما الفوز بهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى لاسيما من دولة السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك رقاب
الامم خليفة الله في العالم باسط مهاد العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف والي لواء الولاية في الافاق
مالك سرير الخلافة بالارث والاستحقاق المجتهد في اعلاء سرادق الامن والامان الممتثل بنص ان الله يامر بالعدل و
الاحسان مغيث الدنيا والدين سلطان ابو سعيد كوركان لا زالت الافاق مشرقة بانوار معدلته واغصان الخيرات
مورقة بسحائب مرحمته اعنة عنايته نحو حماية اهل الاسلام معطوفة وهمته العليا الى تشييد مباني الشرع الشريف
مصروفة قد اتصف من الاخلاق بازكاها وارضاها ومن الهمم باعلاها واسناها عتبته العلية محط رحال الاصر
وسدته السنية مجمع امال الاماجد والاماثل شعر هو الملك المنصور ايادي ورايته سجاياه اقدام وحزم
نائل يلوذ به الاحرار من كل خطة ويأوي الى عالي ذراه الاماثل فيمناه بحر موجه متلاطم ولقياه ضيغم بذ
متكفل فما الشمس ان قيست به مستنيرة ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من تحلى بمحبته فهو في طلع من الامال
منصور ومن تخلى بمودته فهو في ظل من النعيم المقيم ممدود بينا اعدائه موسس على شفا جرف هار وخمر الى فنائه

مرصعن فی جنات تجری من تحتها الانهار فالحمد لله الذی فضله علی السلاطین تفضیلا واتاه ما کان من الفضائل جملة وتفصیلا

وشرفه باکرومة ظاهرة الاشراق والطلوع وخصه بارومة طاهرة الاعراق والفروع وجعل السنة الفضلاء بنشر

ثنائه منطلقة ورقاب العلماء بطوق عطائه منطوقة اللهم اجعل جناب جلاله موارد الامال ومعاقد الاقبال و

معادن الیمن والکرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفیقا علی تربیة العلماء وتقویة الفضلاء واجعل ما یتواصل

الی ذوی العلم من نعمه مشکورا وما یتواتر الی اهل الفضل من کرمه مبرورا من قال امین ابقی الله مهجته فان هذا دعا

یشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود علی نعمائه والصلوة علی سید انبیائه وعلی اکرم احبائه ای علی الذین

الذین هم موصوفون بزیادة الکرم علی من عداهم من محبوبیه فافعل التفضیل ههنا بمعنی الزیادة علی من اضیف الیه و

ح لا یجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ویحتمل بناء علی مذهبه ان یرید به علیا علیه السلام وان لا یکون المکتوب

بصورة علی حرفا جارا بل اسما مجرورا معطوفا علی سید انبیائه ویؤیده ما یوجد فی بعض النسخ من التصریح باسم النبی

فانی مجیب الی ما سئلت من تحریر مسائل الکلام وترتیبها علی ابلغ النظام مشیر الی غرر فرائد الاعتقاد ونکت مسائل

الاجتهاد مما قادنی الدلیل الیه وقوی اعتمادی علیه والله اسئل العصمة والسداد وان یجعله ذخر الیوم المعاد وسمیته

تجرید العقائد ورتبته علی ستة مقاصد لما کان المقصد الاعلی والمطلب الاقصی فی علم الکلام هو العلم باحوال المبدء

والمعاد واحوال المعاد مما لا یستقل باثباتها العقل بل یحتاج فیها الی السماع من المعلم والمعلم فی المعارف الالهیة هو

النبی بالاتفاق والامام ایضا عند بعضهم وما یستقل باثباته العقل انما یستنبط من البحث عن احوال الممکن المنقسم

الی الجوهر والعرض اما باحوال عامة او غیرها الاجرم رتب المصنف کتابه علی ستة مقاصد الاول فی الامور العامة الثانی

فی الجوهر والعرض الثالث فی اثبات الصانع وصفاته الرابع فی النبوة الخامس فی الامامة السادس فی المعاد ووجه الترتیب

ظاهر **المقصد الاول** فی الامور العامة ای ما لا یختص بقسم من اقسام الموجود التی هی الواجب والجوهر و

العرض لما اورد کلا مما یختص بواحد منها فی بابه احتاج الی باب لمعرفة الاحوال المشترکة اما بین الثلثة کالوجود والعلیة

او بین الاثنین کالمهیة والمعلولیة فالبحث عن العدم لکونه فی مقابلة الوجود وعن الامتناع لکونه من احوال العدم وعن الوجوب

والقدم لکونهما من احوال الوجود ولذلک اوردهما فی بحث الوجود والعدم وفیه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة

بالاستقراء فی الوجود والعدم وما یتعلق بهما والمهیة ولواحقها والعلیة والمعلولیة **الفصل الاول**

فی الوجود والعدم وتحدیدهما بالثابت العین والمنفی العین او الذی یمکن ان یخبر عنه ونقیضه ای المنفی الذی لا یمکن ان یخبر

عنه او بغیر ذلک مثل قولهم الموجود هو الذی یکون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا یکون فاعلا ولا منفعلا یشتمل

علی دور ظاهر اما اشتمال التحدید الاول فظ لان الثبوت مرادف للوجود وکذا النفی للعدم واما الثانی فلان الامکان

قد اخذ فی کل من حدی الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفی الوجود والعدم واما الثالث فلانه

قد اخذ الکون فی تعریف الوجود المرادف له وسلب الکون فی تعریف العدم المرادف له وما قیل من ان معنی الفاعل والمنفعل

هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر فمعنی ما لا یکون فاعلا ولا منفعلا ما لا یکون موجودا مؤثرا او لا موجودا متاثرا

وهذا سلب لقسمی الموجود یتوقف علی سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظاهر لان الاظهر ان معنی

الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر غایة الامر ان نسلم انهما لا یکونان الا موجودین وفی قوله وتحدیدهما

قوله واحوال المعاد مما لا یستقل باثباتها العقل اقول لا یستقل العقل باکثر احوال المعاد وان کان یستقل ببعضها کنیل اللذة والالم بعد خراب البدن ولذلک ذهب الیه الحکماء ایضا

باکثر ما علم من احوال المبدء وان کان لا یستقل ببعضه کالسمع والبصر ولذلک لم یذهب الیه الحکماء فظهر انه لو قال واکثر احوال المعاد وبعض احوال المبدء مما لا یستقل العقل لکان اظهر فتدبر الظ ان مراده المعاد الجسمانی فانه المقصد الکلی من علم الکلام والعمدة الوثقی

ان عبارة الش مصرحة به فان الش اش ههنا من عنده نفسه الی المعاد الروحانی

استطرادا ولم یدع ان ذلک مذکور فی المتن ولا نم ان عبارة المتن مشعرة به فان قوله والحکمة یقتضیه البعث من قبیل المبادی کقوله فی اول المبحث حکم المثلین واحد وذکر الشیء علی سبیل المبدئیة فی موضع لا یکون البحث عنه فی القصد وکانه قال الحکمة تقتضی البعث لیتحقق المکافات التی تقتضی العقل وجوبها علی الله کما هو زعمه والضرورة قاضیة بثبوت هذا القسم منه فیکون مقتضی الحکمة متحققا فی ضمن هذا الفرد فیکون المعاد الروحانی مسکوتا عنه اذ لم یثبت بما ذکره

اصلا لانه لا یکون حمل العبارة علی ان الحکمة تقتضی البعث الروحانی کما لا ...

المقصد فیه فیما لا یقول به من ینبغی ان یصغی الیه واما منع کون عبارة الشرح مصرحة بما هو مذکور فیه صریحا فسند بان الش ذکره من عند نفسه خارج عن قانون التوجیه لان ما ذکره الش فی الشرح من عند نفسه من عبارة الش ایضا وانما الخبر ما ذکره من الش لو قال اکثر احوال المعاد لکان

بالثابت العين والمنفى العين نظرا الى الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر عنه بان

مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من

يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى تعريف كان ذلك لاحتياج

الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف فى الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه

بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دورى كذلك تعريف الوجود

المذكور ضمنا دورى فقوله وتحديدهما اى تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اى بما علم منه تحديده به

او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما الملقا عليهما انسامحا باطلاق المشتق

منه على المشتق وهو مشهور والمال فى الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق

بمشتق تعريفا فى الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فيقال الحساس مثلا يشتمل على شيئين

مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم

الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو

عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا بالحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق

بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز

تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال

ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فحينئذ ان اجيب بمشتق اخر فذلك

يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال فى هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ المشتق

منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار ليعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن

مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك اجيب بانه

الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف فى الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان

السؤال عما صدق عليه المشتق الذى علم بوجه وان يريد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر فحينئذ ان اجيب بمشتق اخر فذلك لا

يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذى علم بوجه الضحك ويراد ان يعلم بوجه اخر

وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق

بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك

لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا له فلا يتمشى هذا الاعتذار فيهما

ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين فى تحديدهم فقال

بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما فى سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة

الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يتعدى

فيه ايراد ما هو مرادف المعرف كما فى التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المترادفة فان لم يوجد

اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك

المعنى من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا

من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليه دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب

الحقيقة اذ لا شئ في المفهومات اعرف من الوجود اقول ان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي

وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره

بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل نمنع كونه متصورا ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه وبتوقف

اقول اعترض عليه بانه ان اراد انه يمتنع تصور افراد الوجود العارضة للماهيات بكنه حقيقته فرد

الشئ على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا او ابطال الرسم باطل استدل الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه

اشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانهما الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشئ اما موجود

واما معدوم بديهي ويتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه

البديهي اولى بالبديهية والثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا

بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما موجودات فيلزم توقف الشئ على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما

ليست بموجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زايد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي

ليست بموجودات فذلك الزايد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض

مركبا لا يقال لا نم ان الوجود هو ذلك الزايد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول على

هذا يكون الزايد جزءا له وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو

يتوقف على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه مفصلا وهو مح لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه

الاول فلانا لا نم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فنختار ان

تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور

الوجود فهو بديهي لا يقال هذه مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة بل داهة جميع تصورات هذا

التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فنعلم كونه بديهيا

بجميع تصوراته ولا نلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم

ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول وحاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق

وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ما ذكرتم من حصول هذا التصديق للبله و

الصبيان لا يدل على ان ادركتهم بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور

بكنه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء

الوجود موجودات ولا يلزم توقف الشئ على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على

كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك ونختار انها ليست بموجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون

ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند

الاجتماع وانه زائد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بساير المركبات

التي علم تركيبها يقينا اذ نطوه بعينه في السكنجبين مثلا ان اكتسابه بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا انه بل

يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما
فلا يلزم الدور وعلى تصوره ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا لا يق تصور الوجود اذا
حصل للنفس من غير كسب فاذا التفتت الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاى حاجة الى الاستدلال بل نقول
بداهة كل بديهى وكذا كسبية كل كسبى كلتاهما بديهيتان لعين ما ذكرنا لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت
الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة فكثرة
الصور توجب ان لها فالتنبيه عليها في بعض الصور كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى

اذ في الكسبيات اعمال الفكر ايسر وتردد الذهن بحال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطى
الشركة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع
التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا
او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فالمفروض
يكون الامر المقطوع به الباقى مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا التدليل
يستلزم ان يكون الوجود وجود اخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شئ ونتردد في انها مفهوم الوجود
او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما
ستعلمه الثانى ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلى بين الوجود والعدم فانا اذا
قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذى قصد بالموجود
بمعنى اخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير
تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال اخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا
بالعدم بمعنى اخر فالاولى ان يطرح من البين ويق لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلى وسياق الكلام الخ قيل الحصر على
هذا التقدير اعنى ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما
ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا
بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفى والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة كما
لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلى هو ما بمجرد
النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشئ لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما
بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص
بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر او عدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه
الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم
بالانحصار في قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية
فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا اخر بان يق مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود
ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين

قوله نقيضه
الكلام في الوجود المطلق انه هل
هو مفهوم واحد مشترك ام لا ... مفهوم الوجود
بهذا المعنى والتحقيق للمقام ان التردد في الخصوصيات
مع استمرار اعتقاد الوجود انما يدل على كون مفهوم الوجود
مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات ...
... خصوصية معنى اخر كما هو مذهب الاشعرى ... ذلك

قال ولو سلم ان السلب مفهوم واحد ...
تعدد فيه اصلا لا ... المقصود به
ضرورة ان رفع المتعدد متعدد ...
لبطلان الحصر العقلى ... قوله لان التناقض لا يتحقق الا
بين مفهومين
اقول فيه بحث وهو ان
العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع
كل شئ نقيض له فيكون الوجود نقيضا للعدم
لان كون احد المفهومين نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر
نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه فتعدد
له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس ذلك هو الا ان يقال ...
... وجه التفصى عن ذلك ان يق العدم اذا كان بمعنى
سلب الوجود حتى يكون في قوة
السالبة فليس عدم
نقيضا له بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة السالبة المحمول ...

لايق ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المفسدة اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لتحقق التناقض بين المعدمات والوجودات وهو افسد من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص وهو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل الا ان مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب المشترك بينها عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان اجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما يتوهم من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش في هذا التعبير بدلته بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرتم من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي طائلا لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في امثال الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الاثر الباقي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات او ليس بموجود اصلا ان قلنا ان للعدم مفهوما واحدا ومعدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود بتاويل المسمى به قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم و الحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فيغاير هذا المفهوم المشترك الماهية اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءها والا اي وان لم يغاير لكان اما عينها وح اتحدت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزءها وح لم ينحصر اجزاؤها بل يترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزء للماهيات لكان جزءا مشتركا فوجب امتيازها بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا لان الفرض انه جزء للموجودات باسرها وتمتاز تلك الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء اخر فلتلك الاجزاء اجزاء اخر ثم تنتقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غايته امتناع تعقل كنه الماهية اذ لم يكتف في تعقل كنه شيء بتعقل اجزائه الاولية وشرط

فنقول

في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا في

جميع المهيات وكذا ليس جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض

ونفسا في البعض او جزءا واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض

فينبغي ان يكون في الجميع كذلك وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل

المقتضي هو المهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا لم لا يجوز ان يكون

مشككا لا يقال ان كان الوجود متواطئا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المط لانا

قيل المط هو زيادة الوجود على المهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة

ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه للمهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين في المهيات لانه

مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في المهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ

التشكيك ذالدليل بعينه جار ههنا بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف

لا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في المهيات والذاتيات بالتشكيك

واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن مهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض

بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس المهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية

قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود و

هذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على المهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا

ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود

المطلق المشترك زائد على المهيات كما اشار اليه المصنف بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير

المهية وصرح به هناك واثبات ان في الوجودات امرا وراء المهيات والوجود المطلق وحصته زائدا على المهية عارضا

لها مما لا سبيل اليه لا يقال سيجيء ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده التي هي وجودات خاصة وبه يثبت ان في

الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته لانا نقول قد مر انفا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايض

فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زائد على المهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة في دعوى

زيادة الوجود على المهية كما يذكره هذا القائل المحقق في ذيل هذا المبحث ويتبين بان البصائر السليمة كما تدرك اشتراك

جميع الموجودات في حالة يمتاز بها عن المعدومات ويسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية هستي وبودن

كذلك تدرك ان مفهومها خارج عنها يوصف بها ويحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى

ليس الا زيادة وجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا نفكاكهما تعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية المهية وهو

ظاهر وقد نعقل المهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود في

الذهن ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاتيه قيل مراده

كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور المهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت

الشيء لنفسه يقيني لا يكون بينة ذاتيا لها الا انه يبين الثبوت لما هو ذاتي له اقول ولا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح ولكن

لا يلايم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما ينافي التصديق
به لا تعقله بل يستلزمه فانا اذا تعقلنا المهية وشككنا في وجودها فهم يكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك و
كلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل
على ان الوجود الخاص ايضا زائد في المهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها اقول وانت خبير بان
هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان نعم بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات فردا من الوجود المطلق
وراء المهية والوجود المطلق وحصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يميزه عن جميع ما عداه اما
توقفه على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا المهية
لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباته امر دونه خرط القتاد ولتحقيق الاشكال اي ثبوت المهية فان من الموجودات
ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة المهية الى الوجود
والعدم فلو كان الوجود نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي لان النسبة انما يتحقق بين متغايرين فلو سلم
فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية
ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود
زائدا لكان عين المهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود
موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او جزءا لها وح لم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال ضرورة تمكن توقف
حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل
على التفسير بين انه انما يتم ان لو كانت المهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها
مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكتف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما
وايضا في المهيات المعلومة لنا انه يجوز ان يكون المهيات التي لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا
يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود
نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود وهو تناقض اي حكم
باجتماع النقيضين لان معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد او المراد التناقض المصطلح لان لنا قضيتين صادقتين
في نفس الامر وهي ان السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد
او الموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس تناقضا
وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب
غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان
يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا
اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضي المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك
وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن
التساوي فان المتسبب بين شيء ونفسه اشتقاقا فانما يتصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء ويتنازعون في نفيا واثباتا

قوله نعم بعد ان يثبت لنا مقدمتان
… جل المسنى وانت خبير الى مقدمتان
ميرزا رضا سلمه الله

قوله ايضا اذا لم يكتف اقول معنى تصور الشيء بالكنه ان يكون هو بنفسه متمثلا
في الذهن
والتصور بالوجه
ان لا يكون هو متمثلا بنفسه
يصدق عليه لكن يتوجه بالنفس
ما يصدق هو عليه فالمراة والمرئي في الاول متحدان
بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا ما
بالعرض … والمرئي بالعرض … فالاول اتحاد بالذات والثاني
اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام
مبدء الاشتقاق حقيقة او اعتبارا …
هو هو مطلق الاتحاد …
مشترك بين
الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد من المباينة …

قوله ذاتي … ان لم يمكن حكمنا باجتماع النقيضين اذ
صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان على الافراد في نفس
الامر بل قد يكون صدقها بسبب انتفاء صدق العنوان
على الافراد واذا اخذت معدولة تصدق
قولنا السواد ليس بموجود معدولة
ممنوع عندنا غير قادح
ملا جلال

فان النسبة بين الموجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم ومتقدمو
من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته
الى سلبه وارتفاعه وقوله ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلاهما تم في النسبة الاشتقاقية اذ
هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزئه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم
ذي وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او
الموجود موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود ولا شك فيه ان مثل هذا الحمل مفيد واما
عن الثالث فبان نمنع قوله ولكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود ونقول
بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد او الوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى
ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة و
لا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا
ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدء لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كان في الممكنات ماهية
ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود
كل شيء عين ماهيته وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية واخر هو الوجود
قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب
عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او
بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما مح اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها واما
الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون الماهية ح معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من حيث
هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية
من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او جزء منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات
وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم
ان تكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد انه لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك
عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن بعدمها
فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه او التسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قوله يلزم ان تكون
الماهية موجودة قبل وجودها قلنا مسلم وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو
الماهية وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب
انه يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض بالذات ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما
بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لاخر في
الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية
في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور

قوله او وجودها فالتوقف على نفسه النظم في هذا الشق ان يقال تحصيل
اي حصول
از المقارنة بها يلزم
التوقف اصلا وفي الجواب
منع استحالة تحصيل اي حصول نفس ذلك
التحصيل انما المحال تحصيله مرة اخرى لاجل ...

اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان هنا فاذا هنا وان خارجها فخارجا قيل لما كان قيام الموجود بالمهية وقبولها اياه من حيث هي في هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فاللازم زيادة على المهية في التصور لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان المهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج وبعض في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما تثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامه ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان للنار مثلا نحوا من الوجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة و الاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان للنار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني محقق والا بطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي يحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس موجودا في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات فيلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فانا قلنا كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس موجودا في الخارج بطل لما بيناه آنفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة او نقول معنى قوله بطلت الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما او مغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة ولو لا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وارادوا بالثبوتية ما ليس سلبا خلافا لمفهومه واحترزوا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها كما لا يقتضيها

وسيرد عليك فى بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام فى هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهنى بانا نتعقل امورًا لا وجود لها فى الخارج ولا بد فى فهم الشئ وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشئ فى العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت فى الجملة واذ ليس فى الخارج ففى الذهن والموجود فى الذهن انما هو الصورة المخالفة فى كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود فى الذهن لزم ان يكون الذهن حارًا باردًا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيمًا معوجًا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المتنفية عنه لان وجود هذه الاشياء فى المحل يوجب المحل بها وايضًا حصول الجبل والسماء مع عظمهما فى ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء فى المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباهها فيه فلا يوجب والموجود فى الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يساوى ما له الصور والاشباح فى اللوازم بل يخالفه فى كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة فى الذهن اما ان تكون مهية الحرارة اولا فعلى الثانى لا وجود للحرارة فى الذهن بل يكون ما فى الذهن امرا مخالفا فى المهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيًا وذهنيًا لانه لا معنى لوجود الشئ فى الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له فى الحقيقة لانا نقول ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها فى الذهن لان الحكم على الشئ بما ذكر يقتضى ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالف فى الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارًا وباردًا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه مهية الحرارة ومهية البرودة واجيب بان الموجود فى الذهن مهية الحرارة والبرودة وكذا مهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلى وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العينى وكذا تضادها مع البرودة انما هو فى الوجود العينى دون الظلى وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية فى اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها فى لوازم المهية من حيث هى هى وما ذكرتم من امتناعه هو حكم الخارجى لان منشاء الوجود الخارجى فعين الحرارة يمتنع حصولها فى الذهن وتنافى عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصولها فى الذهن فلم قلتم ان الذهنى كذلك اقول فيه بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة فى الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم المهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية فى الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع فى الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن التفصى عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العينى وكذا تضادها مع الفردية انما هو فى الوجود العينى دون الظلى اذ لا وجود عينيا لامثالهما لانهما من لوازم المهيات وكذا الكلام فى الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بوجوده العينى اذ لا يتصور لوجوده عينى والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول فى الذهن والقيام به فان حصول الشئ فى الذهن

١٣ الموجبة وذلك لا يقدح فى المساواة الواقعة بينهما واذا احتيج فى رفع النقوض الى استثناء شئ من الموجبات يجوز الحكم باقتضائها وجود الموضوع اصلاح انه تكلم كما مر فاحفظ هذا التحقيق فانه بذلك حقيق ملا جلال

٢ اتصاف

قوله اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية اقول يجوز ان يكون للشئ وجودان كلاهما ذهنيان لكن احدهما يكون منشأ للآثار والاخرى بخلافه وجود الخارجى فى ترتب الآثار كما قرره صاحب هذا الجواب قدس سره فى العلم فاطلق الوجود الخارجى ههنا واراد به ما جعلناه كالخارجى ضده فى ترتب الآثار فلا يبقى على مقصوده ما ذكره من لوازم الماهية فافهم ملا جلال دوانى

لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال القوي على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي هو شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن المتشخص الموجود في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به الماهية في العين بل الحصول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا معنى يحصل به ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة الماهية في الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة الشيء في حال من احوال انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال او افرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل ان يعرض في زمان حركته حالة لا يكون له تلك الحالة قبل ذلك الان ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل ان من اين لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل ان من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدء حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون متقوما بدون الاحوال التي يتحرك فيها فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته قول فيه بحث لان الماهية لا تتقوم بكل واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين فيجوز ان تتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن الماهية وجود في ان يتحقق في ذلك الان بعينه وجود اخر اشد من الاول او ازيد منه لا بد لابطاله من دليل وهو ان الوجود خير محض هذه الدعوى ما صححوها ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجدنا ما هو خير بالذات عما يقال له خير

قوله فيه بحث الخ اقول كما تقرر ان الحركة في المقولة يستلزم ان يكون للمتحرك في كل ان يفرض فرد من افراد المقولة التي يقع فيها الحركة لا يكون فيها قبله ولا بعده فلا محالة يكون تلك الافراد موجودة بالقوة كما صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل والا لزم تعاقب الانات وكون الامور الغير المتناهية الموجودة المترتبة محصورة بين حاصرين فلو وقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل ... هذا بخلاف الهيولى لا يمكن للهيولى الحركة في الصورة والا جاز تبدل الوجود ...

... غير الذي نسبه اليه فيكون قد نسب الجوهر الاول الى الجوهر الوسط ... جوهران والكلام فيه كالكلام في الجوهر ... نفرض فيه الحركة ولا يلزم شيء منها في حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة في تواجدها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت ...

بالعرض وتاملنا كلّ فى كلّ ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمى وباقى القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتجاوا الى انها ضرورية وان ما ذكروه من الامثلة لايضاح ماربما اشتبه على بعض الاذهان والظ انها اقناعية وان تلك الامثلة توقع بها ظنا على انه قد توضع فى تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادى الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادى فصول لانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزء من علة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودى هو جزء لعلة ذلك الموجود فح يجوز ان يقع ما هو شر بذاته فى هذه الامور خفى الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفى هذا الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا مثل فتحققت مخالفته للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين فى الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل له تحقق القسم الثالث اعنى التخالف واستدل على نفى التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لوجود اخر فى الموضوع والوجود ليس بموجود اقول وبهذا الدليل بعينه يمكن نفى التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان فى جميع صفات النفس لكنه يتجه عليه ان المتخالفين ايض عندهم موجودان ليسا بضدين ولا مثلين فلا يكون التفريع فى عبارة المتن صحيحا والثانى ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول ويرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لوجود اخر فى التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الاخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم تثبت وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشئ واحد واستدل على نفى التماثل بان المثل يقال لذات تشارك غيره فى تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر ولا ينافيهما اى الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شئ منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافى هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد ويساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظة المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد فى المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة فى الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد فى اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى بعضهم اذ يق وجود الماهية من الفاعل ويق هى واجبة الوجود وممكنته ولا يق هى واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شئ وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها فى الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ويخصه المعتزلة باسم المنفى ليس بشئ فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفى اعم من الوجود والعدم اعم من النفى ولعلهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء فى اثبات الوجود الذهنى هو

قوله ويرد عليه اقول لعله اراد بالضد الاخر معروضه فلا يرد مناقشته هذه على المعنى نعم يرد ان الضد انما يستحيل عروضه لمعروض الضد من جهة واحدة والوجود لا يعرض جميع المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم فان قيل كل مفهوم من كل حيثية فهو موجود اما فى الذهن او فى الخارج فلا يتصف شئ من المعقولات بضده اصلا لا يجتمع الضدان قلنا لعله يستقيم اذ كرمن عدم اتصاف المعقولات بضده لا يستلزم ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشئ قام فيه فيه ... الاجلال

من الفاعل ولا يق شيئيتها

انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود فى الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فللمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت المهيات على وجهين
احدهما ثبوتها فى حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها اثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت
والاخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الاثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء فى ان ثبوت المهية و
تحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود
والحكماء يسمون كلا وجهى الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا فى قوة مدركة
ويسمونه بالوجود الذهنى اقول مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو الحكم
بثبوت امر لامر وثانيتهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان
للمعدومات بل الممتنعات ثبوتا وتحققا فى الخارج لا فى القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفى ايضا
ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهنى لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك البارى ممتنع ولو لم
يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين
وشريك البارى على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك
البارى على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اى حق وصدق و
ليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت
المحمول للموضوع فيجب فى المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك البارى
فى الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما
مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك البارى فى الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما فى العقل
الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا
لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصادق مع انه لم يتصور العقل الفعال
اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راى المتكلمين و
ايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما فى العقل الفعال على اى وجه من السلب
والايجاب ومن له بذلك اللهم الا ان يقال ان ما فى العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان
فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات
او من المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث
انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هى المراد بالواقع و
ما فى نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما فى نفس الامر وصحة النسبة
المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اى على
وفقها فى السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطلقا ولا للحكم الذى يستنبطه
الحاكم من البرهان خارج تطابقه مع انهم يقولون فى تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج

قوله لان كل واحد من العقلاء اقول ...
هذا
الكلام من قبيل
يقال كون الملك ملك ... جوهرا
مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء ... اليه
بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته
على ما هو راى المتكلمين وبقال كون الزمان مقدار حركة
الفلك باطل لان كل واحد يقسم الزمان الى اجزاء
مع عدم تصوره انه مقدار حركة الفلك الى غير ذلك
مخالف ... لا يخفى ... على من
... فى ... الحكمة

نظابقه اولا نطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت آ مثلا لب لثبت ثبوته والا لانتفى وبانتفائه ينتفى آ عن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثانى للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل فى الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعى فى كل من تلك الثبوتات انه ثابت فى نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة فى العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضى تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل فى الامور المتحققة فى خارج القوة المدركة وذلك تسلسل باطل ببرهان التطبيق الذى هو العمدة فى اثبات الصانع نعم لا يبقى برهان التطبيق مما يدل على امتناع التسلسل فى الموجودات دون الثابتات فلا يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر فى اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة فى الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمى الكون فى الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضى ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعنى ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضى ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب الحملى ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحقق له وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهنى وكيف يتحقق الشيئية بدونه واى بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف يعنى ان القدرة ثابتة فتاثيرها اما فى نفس الذات وهى ازلية والازلية تنافى المقدورية

فان قلت ههنا الا... ل مشترك الالزام بين المعتزلة ... ... ادلة ... فى الذات ولا وجود والاتصاف عند ... البقاء فلا ...

او فى الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او فى الاتصاف فهو منتف فى الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف فى الخارج يقتضى ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده فى الخارج ولا يقتضى عدم تاثيرها بان تجعل المهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير القدرة فى اتصاف المهية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا فى الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانما يجعله متصفا بالصبغ فى الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا فى الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين المهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف تجعل المهية متصفة بالوجود فى الخارج اقول كان تاثير القدرة ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجى اقول تقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا ان اثر القدرة اما فى الذات او فى الوجود او فى الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة فى العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثانى فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف ... اولا فلانه على هذا التقرير يلغوا ذكر اثبات القدرة بل يكفى ان يقول لو كان المعدوم

ذلك حكم الى قوله على تقدير عدم قوة مدركة قد مر الجواب ... ... بلزوم الشىء فى الصور الذهنية فلان يقول انها حاصلة فى بعض المدارك العالية بطريق الاجمال لا الاجلال قوله ولا مخلص الا بالتشبث اقول وح يشكل اثبات الوجود الذهنى مع انا نعلم قطعا ان للموضوع اتصافا بمبدء المحمول فى المشتقات بهذا الوجه سواء كان القيام به او بجزئه او تغيرها منه فلا بد لذلك الاتصاف من تحقق وثبوت لا يكون فى الكون ...

ثابتا لم يكن تاثير ولا تاثر واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا
يثبته وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود
امر زايد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود
اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كاينة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان
فتكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة
الثانية وسندهم ما مر على انها لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركا اقول يمكن دفع الاستدراك
بان يجعل قوله وانحصار الموجود دليلا براسه بان يق الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو
كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايض اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين
الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان تكون اشخاص المهيات الثابتة في العدم ايض متناهية مع انه
لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان
قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يق وانحصار الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات
ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يق الموجودات متناهية
ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايض قلنا على راي المص
لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معا
وانما ذلك على راي المعتزلة وساير المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا
مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايض
لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزايد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان
هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاميا فصله عما قبله بتغير الاسلوب ولما استدل المخالف بوجهين
الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض ولولا
التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر وكل متميز ثابت
لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ المنفي الصرف
لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المص بالنقض وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم
منه محالات كثبوت المنفي وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب
اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه مح ضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان يق ان اريد بتميز
المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني
وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن يتصف بالامكان
وانه صفة ثبوتية لما سياتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت
بالصفة الثبوتية محال فاجاب المص اولا بالمنع وقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري

قوله
ويمكن الاعتذار
اقول كانه قال بعد الا
ستدلال عليه بذا مع استغنائهم عن
الدليل لبداهته وفي بعض النسخ لما كان هذه
دعوى ضرورية الخ وحاصله انه لما كان هذه المقدمة
ضرورية وما سبق من المقدمات الزامية غير الاسلوب فيها
على ذلك التفاوت طاب ثراه　　قوله ليس ثبوتيا بل
هو امر اه اقول انت تعلم ان الثبوتي ههنا على
ما مر تفسيره ما ليس السلب داخلا
في مفهومه وانما يخرج
عنه السابقة
المحمول فقط على زعمهم دون المعدولة فاعتبارية الامكان لا ينفع

لماسياتى فى هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال بعرض الامكان لما وافقونا على انتفائه كالمركبات الخيالية
فلوكان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا و
هو يرادف الثبوت والعدم النفى واذ لا واسطة بين الثابت والمنفى ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود
والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضى ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها
صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان
له وجود زايد على ماهيته لما مر فى بحث زيادة الوجود وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا
اتصف بنقيضه واجاب المصنف عن هذا الوجه وقال والوجود لا يرد على القسمة الى الموجود والمعدوم
لاستحالة انقسام الشئ الى الموصوف به وبمنافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى
واجيب بان حاصل جوابهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود واما معدوم او
لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المط ومحصل الجواب ان هذا الترديد
فى هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس
لها معان محصلة معقولة بل هى مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة فى العقل اما الجزء الاول
فلان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشئ لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة تقتضى
الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشئ ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء الثانى
فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنا مخصوصا والنزاع بين
الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع وقوع
السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة
بين بين بحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين
انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث
فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب سلبه
له وليس شئ منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما عرفت فى الجزء الثانى لم يتصور اثبات سلبه
ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة مما ليس عن القضية
المعقولة فلا يكون فى الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا كلامه اقول وفيه
نظر لانا لا نم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشئ لنفسه لان الموضوع فى هذه القضية هو الوجود
والمحمول هو الوجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التى هى مورد الايجاب
والسلب انما هى بين الوجود و ذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود
وليس هنا ثبوت الشئ لنفسه انما ذلك فى قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام فى قولنا
الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظ لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود و
كذا بين المعدوم والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات

المعدوم ... صفات
عنده فيخرج بقولهم
لا معدومة بمنزلة للكشف
... الثبتين ... قوله لانا لا نسلم
ان قولنا الوجود موجود اقول ...
اذا كان معنى الموجود ذا الوجود ... بانه ... فقولنا الوجود
موجود يتضمن ثبوت الوجود لنفسه ... معنى مفهوم

العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون فى معنى قولنا الوجود عدم
واذا فسر العدم بسلب الوجود اى اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم فى معنى قولنا الوجود لا وجود وهى
قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود
حتى يكون سلب الشئ عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة
المحمول قولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع لفظيا قلنا نفسر العدم
بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان
قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات
سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود
وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم لا تاخذها معدولة المحمول حتى تكون قضية معقولة و
كذا الكلام فى قولنا الوجود لا معدوم وليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا تكون الا بين المتغايرين
فان المفهومات نسبا الى انفسها بعضها بالتصدق وبعضها بعدم التصدق مثلا مفهوم الكلى يصدق
على نفسه وكذا مفهوم المهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على انفسها فتصدق
القضية الموجبة القايلة بان الكلى كلى والمهية مهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئى والتشخص واللامفهوم
الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فتصدق السالبة القايلة بان الجزئى ليس بجزئى والتشخص
ليس بتشخص واللامفهوم ليس بلا مفهوم نعم النسبة يقتضى الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما
متغايران فذلك فى النسبة الخارجية مسلم واما فى النسبة العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم
قولك لا يتصف الشئ بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشئ بنقيضه هو هو بان يق مثلا الوجود عدم او
الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشئ فرد من افراد
نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد فى ان
يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثانى ان الكلى الذ[...] ذاتى لجزئياته المتحققة فى الخارج مثل الحيوان
مثلا ليس بموجود اذ لا وجود فى الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزء من جزئياته الموجودة
كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المص بقوله والكلى ثابت ذهنا يعنى ان الكلى جزء ذهنى
لجزئياته وذلك انما يقتضى وجوده فى الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا له حتى يلزم تحققه فى
الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التى هى جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز
به عنها فالجزءان ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام
العرض بالعرض لا يق ان الهيئة الاجتماعية وهى الجزء الصورى قائمة بهما وذلك كاف فى التيام الحقيقة الواحدة
منهما لان الثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها فى الجملة الى بعض وذلك
كاف فى احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية
ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة

قلنا اذا يمتنع
اتصاف الشئ بنقيضه هو هو
اقول هذا ايضا غير ممتنع على الاطلاق
٢٠
فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والعجب
انه قال قبيل هذا ان الجزئى والتشخص واللامفهوم الى
غير ذلك لا يصدق على انفسها اذا لم يصدق
على انفسها صدق نقايضها عليها
مثلا الجزئى لا جزئى واللا
مفهوم مفهوم
والحق
ان
الممتنع
اتصاف
الشئ بالنقيضين
لا اتصاف الشئ
بنقيضه فتامل قوله
جلال
فان كل صفة اقول ما ذكره
اتصاف الشئ بما يصدق
بنقيضه اشتقاقا ولا يلزم
منه اتصافه بنقيضه كذلك
ولو لزم من الاتصاف بما يصدق
بالنقيض الاتصاف بالنقيض
للزم كون الجسم المتحرك لا متحركا
لاتصافه بالشكل وغيره مما ليس
حركة فالصواب ان يقول بل هو واقع
فان السواد مثلا ليس باسود والعلم ليس
بعالم والحركة ليس بمتحرك الى غير ذلك و
تفصيله ان المفهوم من اتصاف الشئ بنقيضه
اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى المصدرى محمولا
عليه اشتقاقا كما ان كون الوجود معدوما فانه يتصف
بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظاهر ان اتصاف
الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل بل هو اتصاف
اشتقاقا بما سلب عنه الجسم والخصم لا يدعى استحالته
مع ان ذلك لازم فى جميع صور الاتصاف
فيلزم على تقدير ما ادعاه ايضا هو كون
الوجود لا موجودا ولا معدوما
ضرورة ان سلب
الوجود
والعدم وصف للوجود مغاير له فتامر ولا تخبط حاملا

يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالاخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لاموجودان ولامعدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المصنف عنه بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب اخر لهذا الوجه وهو انهما جزآن ذهنيان للسواد ولا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا بمعدومين ووصفان قائمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان احديان لصيهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها لامحالة بشئ فغيره ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال

اقول يمكن ان يجاب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكننا نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول ملخص حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الاخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لاموجودان ولامعدومان يقومان بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فههنا قيدان لابد منهما في تمام الحجة وهما وجود تلك الحقايق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولاشك ان القيد الاول منتف هناك اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لانم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى مميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاي مفسدة يلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لايضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما فانه وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا محال قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونها قد تجاوزت في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما لها فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال التي اثبتتم للحقايق العرضية الموجودة لايجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل عنده ويثبتوا الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمتخالفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انهما مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها

في الخارج
اذا لتحيز يقوم
الحال بالمعدوم فيستلزم انكار
عدم الكل عند عدم الجزء
٢ الشناعة فالهم ان يجوزوا تركب المكابرة
فان قيل على ما ذكرتم لايتم ابطال تركب السواد من
المعدوم لان المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركب
الموجود منه في الثبوت على ماقرره
لا ابطال المعدوم عندهم
هو الذات
و
السواد
صفة
فلعلهم لا
يجوزون
تركب الصفة من
الذات لعله يلزم
كون العارض غير
عارض تمامه لانا
نقول المراد بالذات
ههنا المتصف بالمعلومية
على ما صرح به المحقق الشريف
قدس سره فيدخل فيه السواد
كما صرح به الشارح الاصفهاني
فلعلهم تخيلوا ان الحال لكونها
عارية عن صفتي الوجود والعدم
يصلح ان يصير المركب منها متصفا باحد
الوصفين كما في الاجزاء العارية عن
الصفات التي تتبع التركيب واضدادها
بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم فلا يجوز
تركب الموجود منه
الى الكل ...
بالتركيب ابيض كالثلج مثلا ولا يجوز ان يصير الاسود
جزء للابيض والشفاف او كالجواهر الفرد
عن المقدار الكبير والصغير يصير جزء الصغير والكبير
المقدر بمقدار معين لايصير جزء للاصغر ولا للاكبر الى
غير ذلك من الخيالات والاوهام وليس الغرض
تصحيح مذهبهم بل بيان نسبة هذا الامر الشنيع
الى جماعة من العقلاء مع عدم
تصريحهم به وعدم
استلزام

بالاختلاف لم يصح ان يقال انهما متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف فى تلك الخصوصيات
والثانى انا نلتزم التسلسل فى الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل فى الموجودات لا فى الاحوال
التى ليست بموجودة فقال المص هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء
كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان فى مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية
الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين فى تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان
بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر
بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة فى الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها
متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص
واما الثانى فلانا نقول كما مر غير مرة ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة مجتمعة
فى الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اى على القول بان المعدوم ثابت
وعلى القول بثبوت الاحوال من تحقق الذوات الغير المتناهية فى العدم فانهم اتفقوا على ان المعدومات الممكنة
قبل دخولها فى الوجود ذوات واعيان وحقايق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة غير متناه ومن
انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر فى تلك الذوات لانها ثابتة فى العدم من غير سبب وانما
التاثير فى اخراجها من العدم الى الوجود واقول على هذا ينبغى ان يحمل كلامه على ما قاله الشارحون من ان المؤثر
لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة
اذ لا معنى لحمل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تباينها حيث اتفقوا
على ان الذوات كلها متساوية فى كونها ذواتا وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم فى اثبات صفة
الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول فى المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة فى حال الوجود
فقط او فى حال العدم ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات
فى حال العدم وان الصفات انما تحصل لها فى حال الوجود وذهب الجمهور الى انها فى حال العدم متصفة بصفات
الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها فى حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم
رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم فى مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو
على الجبائى وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخى والقاضى عبد الجبار ان التحيز مغاير
للجوهرية وهى علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصرى وابو اسحق بن عياش انهما
صفة واحدة ليستا متغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابو عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف
باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم
بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل فى الحيز وقال البصرى
شرط الحصول فى الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول فى الحيز ومن اختلافهم فى
اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما فذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما الا ابا عبد الله

فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى
ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث
التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم و
من اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا
اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه
قال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان
لا يعلم وجودها الا بدليل فهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود
تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل
معدوم يكتب على فرس معدوم ويكون معدوما وبيده سيف معدوم محركه بحركات معدومة وعلى راسه
قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزم من القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة
امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي بالقول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج
امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم
في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر منه الاحكام ولا يصدر الاثار المطلوبة
ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون بان الاتصاف على هذا الوجه لا
يكون الا في قوة دراكة فهو لا يقول بذلك كما مر هنا وجاء على القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اى
بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل
القادرية بالقدرة وغيره اى غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد
والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال
ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال
المعللة انما تكون للا الحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف
اى اختلاف الذوات بها اى بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تمتاز
بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها
كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم
الوجود قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ لا يجوز ان يلاحظ العقل مجردا عما عداه
بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما
يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى
شيء ما فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المط بسلب الوجود المط باطل اما اولا فلانه
سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مط واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن
مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجتمعان اى الوجود المطلق والعدم

المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا
يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود
المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع
المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف
ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل
وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض
ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله
ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية ما موجودة و
معدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب نفس
الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني
الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذا اذا كانت موجودة في الخارج
معدومة في الذهن قلنا المراد من اطلاق الوجود والعدم كما فسرناه هو ان لا يضاف الى شيء بان يقال وجود هذا
او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهني او
خارجي وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهني او خارجي اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل
الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى
الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم الاعم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح في
شرح هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان ذلك لعدم المطلق قد يتصور
فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض
المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق
مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار
كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلبه لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض
له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم
المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان
يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا اقول وفيه
نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة
انما يستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون
موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان نقول العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له
ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب
الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلبه لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله

لايقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لوكان معنى قوله يعقلان معًا ما ذكره لكان لفظة معًا لغوًا محضًا و
قد يؤخذ مقيدًا اى منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اى منسوب الى ذلك الامر يفتقر الى موضوع
كافتقار ملكته لاخفاء فى ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما
التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب و
الايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودى يصير ان هما بعينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع المهيات
قابل للوجود اذ المراد به ما هو اعم من الخارجى فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ اى الموضوع
فى العدم والملكة مط شخصيا فان عتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودى فى ذلك الوقت اعنى
وقت اتصافه بالامر العدمى فيتحقق لهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا وح اى
حين ما يؤخذ نوعيا اوجنسيا وكذا حين ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته فى ذلك الوقت يتحقق
لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لاجنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له
جنس فلا فصل له اما البساطة واما لان ما لاجنس له لافصل له على ما سيجى اما البساطة فلانه لوكان
له جزء لجاز عروض الوجود له لما قد سبق من ان الوجود لا ينافى المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروض
الجزئه محال لاستلزامه ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان
من المفهومات ما يعرض لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد
استدل على ان الوجود لاجنس له بانه لامفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن
العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظايرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات
اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزائه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية
وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشيء الذى فرض جزء للوجود
معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشيء برفعه وان اعتبر بالعروض لزم
تقوم الشيء بما اتصف برفعه واجيب بانه منقوض بساير المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لوكان
مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الى اخره وايضا فانا نلتزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه
فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء
غير محمولة اقول يمكن دفع الاخير بان يقال مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه
لاجنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشيء الذى فرض جزء للوجود معروضا له ولا فساد فيه
كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اى الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من الافراد حسب تكثر
الموضوعات اى المهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب
اختلاف مهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود
مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود
العارض للفرس بعد اشتراكهما فى مفهوم مطلق الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فرد ود بان

قوله
او لا يكون العا
رض بتمامه عارضا اقول
فيه بحث لانه ان اريد انه يجب ان
يكون اجزاء العارض باسرها عارضة للمعروض
فذلك ممنوع لان ذلك منقوض بالكثرة فانها عارضة
للمجموع مع ان الوحدة التى هى جزؤها ليست عارضة له
بتمامه بل لجزئه وان اريد انه يجب ان يكون
اجزاء العارض عارضة اما
للمعروض او
لجزئه فمسلم
ان كقولك
كون الوجود عارضا
لجزئه جزئه
وهلم جرا
باختيار الثانى اذ لا
من الانتهاء الى جزء لا
يكون له جزء فيلزم منه اما
عروض الشيء لنفسه او عدم
كون جزء العارض عارضة
للمعروض ولا لجزئه وانت تعلم
ان ذلك الانتهاء انما هو فى الاجزاء
الخارجية واما الذهنية فلمنعه
فيه مجال واسع لا جلال
من ان المراد من الوجود وغيره من الامور العامة معانيها
الا اذا اريد به الموجود الى رجع وكان
المستدل انما اراد الموجود المطلق اذ لا نسلم
ما قد ان الموجود الخارجى اعم المفهومات
بل استدل به الشيخ ايضا من انه لا ينافى المعقولات
بل يعرض لجميعها انما يتاتى فى المطلق دون الخارجى
فان قلت الممكن العام ونظائره اعم من الموجود
المطلق لصدقها على المعدوم المطلق من حيث هو
معدوم وعدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك
الحيثية قلت بعد تسليم الصدق المذكور المعتبر بحسب الشمول
فى الاعم المطلق صدقه على شيء لا يصدق عليه
الاخص اصلا لا لو صدق عليه من حيث
دون من حيثية اخرى
لم يكن بها

ماسبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده لم لا يجوز
ان يكون له افراد مركبة مختلفة المهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لها هو جنس لها او
لو سلم فلم لا يجوز ان تكون افراده بسائط مختلفة المهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بكثرة موضوعاتها
وايضا فاذا تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا
القائل فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات اذ يكون
مع كل اضافة وجود اخر فالوجود المطلق اما تمام مهياتها اذا جعلت الاضافة خارجة عنها
او جزؤها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المص ويقع اى الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها
اى على افراده العارضة للمهيات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر
وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة
والضعف وهما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه فى وجود
الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا
لا من افراده ولا من المهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذى لا يكون متساوى الحصول
بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ابحاث مافيه من المناقشات والشيئية من المعقولات
الثانية وهى ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر وليست متاصلة فى الوجود اى ليس لها وجود
خارجى اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شئ مطلقا
ثابت اى الشيئية المطلقة يعنى غير مقيدة بما يعرضها ليست ثابتة فى العقل بل هى تعرض لخصوصيات
المهيات فى العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل غير عارضة لامر بل هى انما تعقل عارضة
لخصوصيات المهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية اقول هذا مع انه مخالف للواقع
مناف لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او عما
يؤول معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشئ الكلى ليس بموجود فى الخارج اذ ليس فى الخارج الا
اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشئ فان طبايع الكليات مطلقا ليست
بموجودة فى الخارج سواء كانت معقولات اول او ثوان وايضا لا يلائم الاضراب عنه
بقوله بل هى تعرض لخصوص المهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة
لا غير اى لا غير عدم العلة او لا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم تكن الاعدام متمايزة لما كان
كذلك ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقى الاعدام
فان عدم غير الشرط لا ينافى وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر فلو لم يكن
تلك الاعدام متمايزة لما اختلفت مقتضياتها وحجة المخالف ان العدم نفى محض لا تحقق له ولا
اشارة اليه اصلا وكلما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا و
مشارا اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف فى تمايز المعدومات فرع الخلاف فى الوجود

قوله
سواء كانت
معقولات اول او ثوان
اقول اذا ثبت تحقق الماهية من حيث
هى اى فى الخارج كما هو مذهب المحققين وفهم
المص كما سيجيء تصريحه به فالحكم بان مفهوم الكلى ليس بموجود
لا يعم المعقولات الاول فان طبايع الاجناس والفصول
والانواع فى الماهيات حقيقة موجودة فى الخارج على هذا
التقدير واما المعقولات الثانية فليست
موجودة فى الخارج فان الموجودات
الخارجية بحسب وجودها فى
الخارج غير
متحدة معها اذ المعقولات الثانية مسلوبة عنها بحسب هذا الوجود

الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة اقول بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بيان ان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يوجه بيان التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو مح لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فمراد المص حيث قال قد يعرض بلفظة قد ان العدم المطلق اي في هذا وقت ما قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا فلا ان يكون ماهية محققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض للعدم المط هو ليس نفس العدم المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايض لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد و العدم المعروض غير مقيد فيصدق التنوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع يعني ان لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول فكذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سبب العدم شيء منها وان جاز

فان الشيء اذا كان فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي يقال على اللون قولا كليا ويوصف بها اللون وصفا عاما اولا كان في ذلك الشيء بياض ولم يكن فيه لون وكان ذلك البياض ليس لونا فلم يكن حمل اللون على البياض كليا بل اي شيء وجد فيه طبيعة عرض من الاعراض لم يوجد فيه طبايع الامور التي توصف بها ذلك العرض وصفا كليا

لا تجتمع مع العدم في موضوع واحد فيكون متقابلا له لم ينفع هذا الكلام بل تحقق ان العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع العدم مقابل له فالمنظور اليه في الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا بالقيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف بالاعتبار وهذا كما يقال في نظائره مثلا في معالجة الشخص نفسه انه من حيث انه معالج غيره من حيث انه مستعلج فان المؤثر هنا نفس المفس من حيث ان له ملكة المعالجة والمتاثر هو من حيث انه قابل للعلاج فهما متغايران بالاعتبار وكذا

في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على انه اى الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى وبالعكس اى الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمى الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذى هو المط والا لم يكن برهانا على ذلك المط فان كان مع ذلك علة ايض لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمى والا فانى سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثانى لا يختص باسم وانما سميا بلم وان لان اللمية هى العلية والانية هى الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمى باسم اللم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ما ذا فهو لا يفيد ذلك فيسمى باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفا فصلا لبيان ان العلم اليقينى بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب قلنا قد اخذ الشيخ في هذه الدعوى قيدين نشأ الاشتباه من الغفول عنهما احدهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشئ اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقينى ويكون برهان ان ليس برهان لم الى هذا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليها برهان انى ماخوذ من مسبب الحكم او من امر اخر والشيخ لا ينفى ذلك بل يثبته والثانى ان مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال قائل اذا راينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئى كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلى كقولك كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذى كان انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلى واما المثال الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذى المؤلف للجسم وان كان جزء من ذى المؤلف وهو المؤلف علة المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشئ المتيقن باليقين الحقيقى لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شئ وذو المؤلف شئ اخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فمحال ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اى الممكن اذا

كما هو دابه ... وهذا بظاهره يناقض ... ما ذكره هناك فليتفكر فيه ... جلال

قوله والمؤلف علة لوجود ذى المؤلف للجسم اقول فان قلت لا نسلم ذلك بل نقول لعل كونه مؤلفا معلول ... لكونه ذا المؤلف او هما معا فان ... المؤلف له نسبة الى ... المؤلف ... وكذا كونه ذا المؤلف ونقدم احدهما على الاخر غير بين قلت المراد بالمؤلف كونه ذا اجزاء وبذى المؤلف المحتاج الى المؤلف ولا شك ان علة الاحتياج الى المؤلف هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه وليس المراد بالمؤلف المفهوم المضايف للمؤلف اذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المؤلف كما لا يمكن الاستدلال بان زيدا اخ على انه ذو اخ وبالعكس لانهما معا وقد صرح بذلك الشيخ في هذا الفصل ايضا حيث قال واعلم ان توسط المضاف قليل الجدوى في العلوم لان نفس علمك بان زيدا اخ هو علمك بان له اخا ويشتمل على علمك بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى فان لم يكن كذلك بل بحيث يحتاج الى ان يبين ان له اخا فما تصورت نفس قولك زيد اخ وامثال هذه الاشياء اولى ان لا يسمى قياسات فضلا عن ان يكون براهين فعلم ان مراد الشيخ في المثال المذكور ما ذكرنا ... جلال دوانى

لم يكن محسوسا لم يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود
علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما
ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات بهذه العبارة
واعلم انه لا سواء قولك ان الوسط علة لوجود الاكبر او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود
الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة
لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المص في شرحه بقوله العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف فان الاوسط وهو
المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي لا
اني وهذا الكلام ايض صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول و
برهان لمي ليس ببرهان اني وقول هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول
برهان لمي وبالعكس اني لا يجدي بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل
بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين
لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه
استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الرأي وبعد سطوع
الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار القيدين جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة
فقد تحصل من هذا ان البرهان الان يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم
بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم
المعلول في نفس الامر كما ان علة له في الذهن ايض والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني
لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم
المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن
لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني وانما كان اتصاف
عدم العلة بالعلية ايض في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم ينقسم الى اقسام ثلثة
لوازم المهية وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم
الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون
منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشأ العلية
فيه وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس الامر
ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة
الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق
الا في الذهن لكن العقل يجرد بالنظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه عدم العلة نفعدم المعلول بخلاف عدم
المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه

قوله وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون
لاحد
الوجودين مدخل
فيه اي لا يكون لخصوص
احدهما مدخل فيه وان كان
لوجود ما مطلقا مدخل ضرورة ان ما لم يوجد
٢٩ نحوا من الوجود لم يثبت لها شيء وهذا امر
معلوم من المختصرات فضلا عن المطولات ونوقش فيه
لبعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا
يكون شيء من لوازم الماهية
امرا حاصلا بالفعل
لان حصول
اللوازم
المستندة
الى الماهية
فرع لحصولها
فاجاب بان
الماهية مستلزمة
لحصول لوازمها
بالقوة وحصولها بالفعل
من اسباب خرد كانه جب
ان لوازم الماهية ما لا مدخل
فيه لوجودها اصلا وليت شعري
بعد ان يكون لازم الماهية
تصوره كيف يلزم عدم حصول
اللوازم بالفعل اذ اللازم على هذا
التفسير انما عدم حصولها بالفعل
لم كصعب الماهية لا عدم حصولها بالفعل
مطلقا ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض
لوازم الماهية لان الماهية يستلزم الاتصاف
بها بالقوة ملا جلال قوله والمراد
بالعلة في نفس الامر الى قوله وعدم العلة بالنسبة
الى عدم المعلول من هذا القبيل لا يخفى ان لازم
الماهية ما يمتنع انفكاكه عن الماهية في الوجود مطلقا بمعنى
انه يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم ان
يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا
ترى ان الزوجية لازمة لماهية الاربعة
ولا يلزم من تعقل الاربعة
تعقلها وكذا
تساوي الزوايا للقائمتين بالنسبة الى المثلث فاندفع ما
[illegible]
كما ان معنى لازم الوجود ما يمتنع انفكاكه عن الماهية
عنها في الوجود لا يمتنع عن الاتصاف به سواء
كان موجودا في الخارج او لا كالانسان
والانقطاع فانها لازمان
للجسم في الوجود الخارجي
مع عدم
وجودها فيه فاستقم كما امرت ملا جلال رحمه الله

والعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود علم العلة فيه النفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس علم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا يتعاكس في العموم والخصوص عدما يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مط بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا اقول من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما وتصير المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكر وابان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانهما اعم من الانسان ونظايره واعم من نقايضها ايضا فلا يتعاكس فيها العموم في العدم وهو سؤال مشهور للكاتبي اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الحاجة والغنى منفصلة حقيقية دايرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون بغيره لك الشيء اولا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في العدم واذا حمل الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشيء و يسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين الشيء وغيره وهذا الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة وعلى التقديرين تثبت مواد ثلث اى يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا تخ تلك النسبة في نفس الامر من كيفيات تسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان اعتبرت في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان ولا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكاتب الى الانسان والوجوب و الامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التي هي عارضة لها والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التي هي معروضة له وكذا العدم يعني عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا تخ عن المواد الثلث اقول علم ان المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح تكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه واما العدم فح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذلا

قوله العدم الاخص وجودا او العدم الاعم وجودا اه

قوله كان المقصود ان ذكره دفعا لتوهم من يتوهم ان المعادلة المذكورة هنا غير الجهات المذكورة في المنطق فصرح هنا بانها هي بعينها نعم المحمول بعين هو الوجود او العدم

فائدة

فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى تكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوم ما غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود او العدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمصنف خالف اصطلاح القوم من وجهين الاول ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يتخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في انفسهما واعتبارها متعلقة والثاني ان المادة على راى المتاخرين المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راى قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المصنف مخالف لراى القدماء حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ولراى المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلام المصنف ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذا الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات المهيات فبطلان التالي مم فان معناه انها واجبة الثبوت للمهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود في نفسها الا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالوجود اي البحث في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب اي وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كلا من الامكان والامتناع وقد توخذ تلك الثلثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية اذا لوحظ ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل قسم رابع وهو

بحث
بياننا وتصريحنا
به بالنعد انه كيف هو ولا
التي يكون في كل نسبة المحمول الى الموضوع
اي بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية
من دوام صدق او كذب او لا دوامهما يسمى مادة
فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ويجب
صدق ايجابه فيسمى مادة الوجوب
كحال الحيوان عند الانسان
او يدوم و
يجب كذب
ايجابه ويسمى
مادة الامتناع
كحال الحجر عند الا
نسان او لا يدوم
ولا يجب احدهما ويسمى
مادة الامكان وهذه
الحال لا يختلف بالايجاب
والسلب فان القضية
السالبة يوجد لمحمولها هذه
الحال بعينها فان محمولها يكون
مستحقا عند الايجاب احد الامور
المذكورة وان لم يكن واجبا انتهى
كلامه ويمكن ان يق معنى كلام المصنف
انه يثبت المواد الثلث في كل قضية
سواء كانت موجبة او سالبة وذلك
لا ينافي كون المواد مطلق كيفية النسبة الايجابية
كما ذكره الشيخ ولا كونها في الموجبة كيفية
النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة
السلبية كما هو راي المتاخرين بل يصح على التقديرين
فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت المواد الثلث
على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون هي بعينها المواد
الثابتة على التقدير الاول وغيرها لا يق المادة الثابتة
على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابتة على تقدير جعل
الوجود محمولا بالضرورة لكن الثابتة على تقدير جعل العدم
رابطة لانا نقول ليس مدلول عبارة المصنف الا
ثبوت المواد الثلث على التقديرات
الاربعة واما تغايرها و
اتحادها فمسكوت
عنه
وانما يعلم من خارج وكون الثابت على تقدير محمولية العدم
غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على كون
الثابت على تقدير جعل العدم ايضا غير الثابت على تقدير
جعل الوجود محمولا لاحتمال ...
الوجود وحيث اشتهر اني ... مع انهم يقسمونه
الى الذهني والخارجي وفيه نامر والامر
في ذلك بين ...
رد الى محله
الرحمة

ما يكون ما يكون ذات الموضوع مقتضيا العين تلك النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا
الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضى شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضى النسبة دون
نقيضها او بالعكس مضمحل بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الاخر
والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرجه ذلك
عن كونه حصرا عقليا يجزم العقل فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر
خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا
صرفا لا يهمنا فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان
لا يكون ذات البارى تع واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشئ لا يقتضى نفسه والا لزم
تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثانى
صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات البارى تع
واجبا بالمعنى الثانى فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا تخرج
منها لان الذات اما ان يقتضى الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات البارى تع لو لم يكن من القسم
الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تع عن ذلك علوا كبيرا قلنا
هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له ذات مغاير لوجوده وذات البارى
تع عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضى ذاته وجوده وهو
الواجب والى ما لا يقتضى ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات البارى تع من القسم الاول فاى شئ
يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلى وقد صرح الشيخ بذلك فى الهيات
الشفا حيث قال ان الامور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر
بذاته لم يجب وجوده وظ انه لا يمتنع ايض وجوده والا لم يدخل فى الوجود وهذا الشئ هو فى حيز الامكان و
يكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعنى ما
يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل فى بادى الراى لكن التحقيق يقتضى امتناعه
وما يق ان الوجود الذى هو عين ذات البارى هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره
فيكون الوجود الخاص الذى هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته
فليس بشئ لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضى الذات كونه موجودا لا ان يقتضى كونه فردا من افراد
الوجود فان الواجب ما يقتضى ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضى ذاته كونه معدوما والممكن ما لا
يقتضى ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده
لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضى ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضى ذاته ان يكون عدما
فيلزم ان يدخل ما يقتضى ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضى ذاته ان يكون معدوما لا عدما
كاجتماع النقيضين وشريك البارى مثلا فى قسم الممكن اذ لا مخ لقسم اخر لا يق نختار ان الواجب ما يقتضى

ذاته الوجود اعمّ من ان يكون موجودًا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعمّ من ان يكون معدوما او عدمًا لانا نقول قد مرّ انّ هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مرّ احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك لا يقال المراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتضٍ للوجود المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا لان ذات الباري على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه فنقول فح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر انّ تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تع في اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي هذه مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال المهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور مح والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود تع على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود

قوله
يلزم ح ان يكون
ذات الباري تع موجودا
بوجودين اقول لا يخفى عليك بعدها
٣٣ سبق ان ذات واجب الوجود تع موجود بذاته
بمعنى ان حقيقته المتشخصة بها عين الوجود ذي حظ العالم
بذاته بحيث لا يمكن العقل تحليله الى شيء ووجود
بل هو وجود بحت باعتبار موجود بحت
باعتبار اخر بخلاف غيره
من الماهيات
كما لا يمكن
تحليله ايضا
الى ماهية وتشخص
فهو موجود بذاته
متشخص بذاته فليس
هناك الا هوية بسيطة
يعرضها في الاعتبار نسب
مختلفة يسمى باسماء
مختلفة باعتبار تلك النسب
مثلا هو باعتبار انه يترتب
عليه الاثار موجود وباعتبار
انه بذاته منشأ ذلك الترتب
وجود وكما انه باعتبار انه يمتنع
فرض الشركة فيه متعين وباعتبار
ان ذاته منشأ ذلك الامتناع تعين
واعتبر مثل ذلك في ساير صفاته
مثلا هو باعتبار انه ينكشف عليه الاشياء
عالم وباعتبار ان ذاته منشأ ذلك
الانكشاف علم وكذا في القدرة والارادة
والى مثل هذا اشار الشيخ ابو نصر في تعليقاته
حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله
ارادة كله يعني بذلك ان ذاته تعالى علم باعتبار
وهي بعينها قدرة باعتبار وهكذا لا ان شيئا منه
علم وشيئا اخر قدرة حتى يلزم التركيب في ذاته ولا ان
فيه شيئا علم وشيئا اخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر في
صفاته الحقيقية ملا جلال قوله لا مزيد عليها
اقول لا يتأتى ههنا احتمال اخر وهو ان يكون الوجود جزء منه لانا
نقول المقسم هو مرتبة الوجود والوحدة معتبرة
في هذا القسم ومرتبة الوجود والذي
ذكر تم مرتبة مركبة من
مرتبتين
فان مرتبة احد جزئيه انه عين الوجود ومرتبة الجزء الاخر
لا يخ من القسمين الاخرين فيخرج عن المقسم بقيد الوحدة
فتامل ملا جلال دواني

هو عينه اى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك
الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال فلا يخفى على ذى مسكة ان لا مرتبة فى الموجودية اقوى
من هذه المرتبة الثالثة التى هى حال الواجب تع عند جماعة ذوى بصائر ثاقبة وانظار صائبة و
ان اردت مزيد توضيح لما صور فى المراتب الثلث فى الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده فى هذا المثال
وهو ان مراتب المضئ فى كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضئ بالغير اى الذى يستفاد ضوءه من غيره كوجه
الارض الذى يستضاء بمقابلة الشمس فهنا مضئ وضوء يغايره وشئ ثالث افاده الضوء الثانية المضئ
بالذات بضوء هو غيره اى الذى يقتضى ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاءه
لضوءه فهذا المضئ له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضئ بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه
مضئ بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور فى كون الشئ مضيئا فان قيل كيف يوصف
الضوء بانه مضئ مع ان معنى المضئ كما يتبادر اليه الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذى
يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضئ فى اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضئ بذاته لم
نرد به انه قام به ضوء اخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا ولكل واحد من المضئ
بغيره والمضئ بضوء هو غيره اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء فى نفسه بحسب ذاته
لا بامر زايد على ذاته بل الظهور فى الضوء اقوى واكمل فانه بذاته ظهور لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره
على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث فى الامور المحسوسة فقس عليها
حالها فى الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود تعالى يجب
ان يكون فى اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعنى لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث
الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا
ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاولان اى الوجوب والامتناع
باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما فى ذات واحدة اجتماع الوجود و
العدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات يمكن انقلابهما اذ الواجب
بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو بين
الثلثة اى الامكان الذاتى والوجوب والامتناع كليهما بالغير فى الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع
امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز
الجمع بين الامكان الذاتى واحد الباقيين واقول انت خبير بان هذه القسمة المثلثة يكون قسمة للشئ الى
نفسه والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع فى اسم الضرورة وان اختلفا فى السلب والايجاب فان
الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا
اذا قلنا ذات البارى تع موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضرورى الثبوت له واذا قلنا شريك
البارى تع موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضرورى السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر

قوله ولا يخفى على ذى مسكة الى قوله التى هى حال الواجب اقول فيه تقرير بانكر بمعنى كون وجود الواجب عينه وتحقيق انه ليس ٣٤ وجود الممكنات عينها بهذا المعنى فان العقل يحللها الى ماهية ووجود ولذلك يشك فى وجودها بعد تصورها بالكنه ولا ينافى ذلك عدم زيادة الوجود عليها فى الخارج كما لا يخفى فظهر كون هذه المرتبة اعلى فى الموجودية ملا جلال قوله اقول وانت خبير بان هذه القسمة الثلثة يكون قسمة الشئ الى نفسه والى قسيمه اقول يمكن حمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من وضعها لمنع الخلو مع قوله فى الممكنات اذ لو كان مراده التقسيم يقال فى الممكن الا ان التقسيم للمفهوم لا للافراد لا يقال فيكون ترديد الشئ بين نفسه وغيره لانا نقول مراده ان هذا الترديد فى الماهيات الممكنة يكون بحسب منع الخلو ولا يلزم ان يؤخذ بعنوان الامكان ملا جلال

اذا نقابلا فى المضاف اليه يعنى اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فح يصدق
كل منهما على الاخر قيل مراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل
ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما
حمل احدهما على الاخر كان يق وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الآن يقصد به المبالغة فى
استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى المهية وامتناع العدم كيفية
لنسبة العدم الى المهية وهاتان النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم
يتلازمان ويتعاكسان اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان
لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما
اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة
اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران
وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعنى الطرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى يعنى
ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العامى اعم من الواجب والممكن الوجود
بالامكان الخاصى وممكن العدم بالامكان العامى اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاصى قيل اراد بعموم
الامكان اما عموم ما اشتق منه كما مر واما العموم بحسب التحقق لما بيناه انفا من امتناع الحمل بين تلك
الكيفيات اقول فيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى
فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود وما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من
الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا لضرورة
الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوى ذلك السلب ثم الحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل فى سلب الضرورة
وكان المادة التى لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان
فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاميا ايضا لكونه اعم منه مط وقد يؤخذ بالنسبة الى
الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء فى المستقبل من غير نظر الى الماضى والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقى
المتصف بصرافة الامكان ما لا ضرورة فى شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضى او
الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما فى وجوده او عدمه واظهار الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعيين وجوده
او عدمه فى احد الزمانين وان لم يكن لنا تعيينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه
يوجد فيه لا فى علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين فى ذلك الزمان مبنى
على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام فى الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله
بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين فى الحال وذلك لا ينافى تعينه فى
الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل تجب بها وتمتنع بدونها فان انتهت سلسلة العلل اليها
فى المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالى اشترط فى كون

قوله
لم يرد تصادق
الوجوب المطلق اقول فيه بحث
اما اولا فلانه اذا تصادق وجوب الوجود
٣٥ وامتناع العدم ماخوذين بالاضافة الى ذات
واحدة كما قرره لزم تصادق الوجوب المطلق والامتناع
المطلق ضرورة ان صدق المقيد على المقيد يستلزم
صدق المطلق على المطلق فى الجملة
ويمكن الجواب بان
مراده نفى
تصادقهما على
سبيل الحمل
المعتبر فى القضية
الطبيعية وهو غير
لازم من تصادق
المقيدين ولا يخفى ان
تصادق المقيدين ايضا
ليس بطريق الحمل المعتبر فى
الطبيعية بل بالحمل المتعارف
فلا فرق وقد يجاب بان مراده
نفى التصادق الكلى فى المطلقين
واثباته فى المقيدين فى صدر كلامه
انه لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما
صادق على مطلق مفهوم الاخر كليا
بل انما هو متصادقان كليا اذا اخذنا
مقيدين بالاضافة الى ذات واحدة
كما فى المثال المذكور فان القيام عند ورود
مجيء عدو زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة
الى العدو اكرام وبالنسبة الى اوليائه اهانة
فان معنى الاكرام هو الفعل المنبئ عن هوان
متعلقه والقيام المذكور دال على كرامة عدوه
وهوان وليه فيكون اكراما بالنسبة الى العدو واهانة
بالنسبة الى الولى وانت خبير بان التصادق الكلى فى
المطلقين لازم من التصادق الكلى فى المقيدين لانه اذا
كان كل وجوب وجود ماهية امتناع عدم تلك الماهية
وبالعكس كان كل وجوب وجود امتناع عدم وبالعكس
فلا فرق فى ذلك بين المطلقين والمقيدين
ثم لا يخفى ان التصادق فى
مثل هذا الاستدلال

الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون اهانة
الا اهانة فلا يتصادقان واطلاق اهل العرف ربما يكون
بطريق المسامحة فان بنى كلامه على ما ذكره من المثال سند فالكلام عليه
غير خفيه فلا ان يقول به
الوجود

الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في زمان الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا فورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو اوجب الوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال لا وجب العدم في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا لانه ممكن في جانبي الوجود والعدم او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين واشار المص الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظ ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم مح والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدق هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كما في ساير الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم مح نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر هناك كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم و استحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوباتها الخ عن احد هذه الامور وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو مح وفيه نظر لانه انما يلزم التس ان لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التس مثلا نختار ان الوجوب موجود قوله فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخ عن احد هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التس في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التس اشارة الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهي ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام معنى محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التس في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام الى امكانه ويلزم التس في الامور المترتبة

قوله واعترض عليه المراد بالصدق صدق حملها اشتقاقا وما هو صادق اشتقاقا على المعدوم لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يكن اتصاف المعدوم به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده وقد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض وغيرها من الامور الممكنة المعدومة وهو ظ سفسطة كما سيذكره الشارح في شرح قوله لزم امكان الواجب لا يقال ما يذكره الش هو اتصاف الموجود بالسواد المعدوم وهو ظاهر البطلان وما نحن فيه هو اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم فلا استحالة فيه كما اسبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول الامر هو ان الزام اتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ليس بسفسطة حتى يستغنى عن البرهان في ابطاله فلما قام البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه وايضا الاتصاف المعروض ههنا انما هو على وجه لا يظهر اثاره كما في اتصاف المتخيل بالصفات المتخيلة وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف بها اتصافا يكون مظهر الاثار كاتصاف الموجود بصفته بعلية من غير تفاوت في الاتصاف فان اتصاف المعدومات والموجودات بالامكان سواء من غير تفاوت اصلا كما يشهد به البديهة وسيجيء ما يقرره ملا جلال

الموجودة معا وهو مح لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يق لوكان الامتناع موجودا لكان ممتنعا وفي اجرائه في الوجوب نقول لا نم ان الوجوب لوكان موجود الكان واجبا فان بين الملازمة بانه لوكان ممكنا لزم امكان الواجب لما سياتي اجيب بما سياتي ايض ولوكان الوجوب ثبوتيا اى موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الواجب ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لوكان ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نم ان الوجوب امر به يجب الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته والثاني انه لوكان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جايز الزوال واذا كان وجوب الواجب جايز الزوال لكان الواجب ايض جايز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب نعدمه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لوكان ممكنا لكان جايز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه مط فلا نم قوله ان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوف بها في نفس الامر بل في الخارج ايض نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك الخ اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يق اذا كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجوده نفسه يقتضي وجود وجوبه ايض فالوجوب وان كان جايز الزوال نظرا الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوب الوجود والثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان نمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب مح لذاته وبوجه اخر لوكان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء اخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتس وايض لوكان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض لو

قوله والحق في الجواب الخ اقول لا يخفى بعد ما تقرر من ان ٣٧ وجود الواجب عينه عدم تمشي هذا الجواب كيف ولوكانت الذات علة لوجوبها لكانت متقدمة بالوجوب على وجوبه ضرورة تقدم العلة في الوجوب على وجود المعلول ووجوبه وتفصيله انه يكون الذات متقدمة بالوجوب على وجود الوجوب اعني كون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على وجود الوجوب ووجود الوجوب متقدم على اتصاف الذات به او هو عينه على تقدير كونه من الامور العينية فيكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب هف ولمانع ان يمنع تقدم وجود الصفة العينية على الاتصاف بها وعينيته له وان ثبت استلزام الاتصاف له ولا يخفى انه على المنصف ملا جلال

قوله لكان ممكنا لما ذكرنا من انه صفة والصفة مفتقرة الى الموصوف وقد مر فيه كلام ملا جلال

قوله فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب اقول لقائل ان يقول حينئذ لا نقدم عليه يجب الا اتصافه بالوجوب نعم واما يجب وجود الوجوب فلا كما مر ولحق ظاهر لا يخفى ملا جلال

الملازم وهو معنى الملازمة بينهما والحق ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين والحق فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما ملا جلال دوانى

بالذات لكن الوجوب سابق على الوجوب سبقا ذاتيا لانه يجب ان يقتضي ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التي تتاخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخرها عن وجود الموصوفات يجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجوب لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول والجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتض ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل اياها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب ولو فرض قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في
الولي فقدمر في تحقيقه ... [illegible]
احدهما على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب فهو عدمي لكون العدم جزء منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما ارتفع النقيضا والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر اما ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سنبين في مباحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج اولا وليس المراد بالوجودي ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالضرورة والاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه اخر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة لكنه يندفع بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون المفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع

ربة في اتصاف الذات في الخارج او في نفس الامر مثلا الصفة لا يستلزم وجود تلك الصفة في ظرف الاتصاف وكذا انه يستلزم وجود الموصوف فيه نعم في تاخره عن وجود الموصوف نظر لا جلال ٣٨

قوله ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا اقول قد مر في تفصيله وقد يوجد في بعض النسخ بعد قوله لم لا يجوز ان يكون ممتنعا اعني قوله اعني ممتنع العدم ولا حاجة اليه بل لعله سهو من تصرف الناظرين في الشرح فان ما هو ممتنع العدم واجب فذلك ان مقصود المستدل بقوله وكان موصوفها اولى ان يكون ممكنا الامكان العام المقيد بجانب الوجود ... لا جلال

قوله
والحق ان المراد
بهما الخ لا يلزم
من وجود امتناع العدم وجوب
٣٩ الامتناع المبحوث عنه ههنا هو امتناع
الوجود فلا يتم الا انه نافع ملا جلال
قوله لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا اقول
انت خبير بان امتناع الانفكاك ح يكون
بالغير ويكون بالنظر الى ذات الممكن
ممكنا فيه اختلف ملا جلال

قوله لانه لا يلزم
من قطع النظر
الخ ظاهر ان
مراده انه على
تقدير انتفاء
الغير يرتفع امكانه
ومشروحه المسامحة
ليس عزيزا فى كلامهم
ملا جلال
قوله لانه صريح فى منع
الملازمة اقول انت تعلم
ان الملازمة التى ادعاها
المستدل انما هى بين عدم
الفرق والثبوت لا بين الفرق
والثبوت وكلام المصنف يدل على
منع الملازمة بين الفرق والثبوت
وهو غير الملازمة التى ادعاها المستدل
فيصير اجنبيا عن البحث خارجا عن
التوجيه والظاهر ان مقصود القائل ان
المراد ان المحقق نقيض المقدم وهو الفرق
وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه
منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقوله
تحقق نقيضه الا انه زاد عليه انه لا يستلزم
مدعى الخصم هذا ويرد عليه ان دلالة هذه
العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهر بل صريحها
ان مجرد هذا الفرق لا يستلزم الثبوت والظاهر على
هذا التوجيه ان يقال وفرق بين نفى الامكان والا
مكان المنفى فلا يلزم ثبوته ملا جلال

افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم
كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف والحق ان المراد بهما كلما اطلقا فى مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود
وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على
الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجد
فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا
لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفى الامكان عدمى بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين
الاعدام لكن نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المصنف حيث قال والفرق بين نفى الامكان والامكان
المنفى اى الامكان الذى فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وانما فسرنا الامكان
المنفى بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفى الامكان
والامكان المنفى حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالى لنقيض المقدم فان الفرق
بين نفى الامكان والامكان المنفى غير ثابت على ما زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء
نقيض التالى صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالى عدم الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى بحسب الفرض
لا بحسب الواقع والخصم يدعى ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان
بالمنفى فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التى لا
تمايز فيها قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان لكان الامكان
ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز فى الاعدام فالتالى مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير
لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان واذا
تحقق الاول اعنى الامكان المنفى تحقق الثانى اعنى نفى الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له تناقض وح
لا يكون لفظ المنفى مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر فى بيانه غير تام بل المتحقق نقيضه
وهو الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى اقول ولا يخفى ان هذا القائل وان دقق فى دفع الاستدراك
لكن كلام المصنف بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح فى منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء
عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب شامل للذاتى اى الذى يستند الى الذات من غير التفات
الى امر اخر وغيره اى الذى حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات و
الامتناع بالغير شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروض ما بالغير منهما ممكن اى الوجوب بالغير
والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد
علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض
له الوجوب بالغير والا توارد علتان اعنى الذات والغير على معلول واحد شخصى هو وجوب ذلك الواجب
ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا فى حالة واحدة وهو مح وكذا الممتنع بالذات
لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير لعين ما ذكر فى الواجب اولا ممكن بالغير لما تقدم فى القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب

احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لظهر الحصر والاقسام باسرها باطلة واما اولا فلانه يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع عنه امكانه فلا يكون ممكنا بالذات بل واجبا او ممتنعا بالذات ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يق يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب الخ لكن امكان المح مح كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب فيقال لو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يق ما ثبت للشيء نظرا الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب والامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب او امتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول الحق انه ان اريد بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود المهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير عليهما حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود المهية لا ينافي اقتضاء المهية لوجود نفسها بل يلزم لان المهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذا عدم اقتضاء الغير عدم المهية لا ينافي اقتضاء المهية عدم نفسها بل المهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماع

لذاته ولا ضرورة ان المتقدم لذاته فهو اعم منهما ان يكون لانتفاء الضرورة الذاتية معلولا لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب لانه ليس ح خلاف الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي النسبة ضرورية بالحسب ذاته او يكون ذاته علة لسلب

كان معلولا لغيره لكان هو بحسب ذاته جايزا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو مح لان امكان كونه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته يستلزم عدم المعلولية وايضا يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وكلاهما مستحيلان لان بسبب تاثير الغير فيه امر مغاير لذاته فلا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجبا لذاته او ممتنعا لذاته

ان المعتبر بعد ما تحقق ان الشيء قد يكون واجبا لغيره او ممتنعا والآخر

بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب لذاته على سواء تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت يجب للواجب بالذات هو وجوده لذاته ومع هذا الاعتبار وجود ذاته بالنظر الى وجود الذات فان

من هذه الحيثية يجب وجود ذاته بذاته نعم لا يجب وجود ذاته المقيدة بالحيثية وهو غير واجب بذاته فما هو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير كما ان الممكن اذا صار واجبا او ممتنعا بغيره فان الممكن الماخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا بغيره فتامل هذا اطراف الكلام كما بحقايق المقام ملا جلال

مع الامكان الذاتي فتفصيل ان اريد بالغير غير المهية مطلقا فلا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممتنعا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه بينا في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه ظ لاستوة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على المع الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي المهية وعلتها يثبت ما بالغير اي الوجود والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للمهية من حيث هي هي لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين المهية من حيث هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت المهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان و يسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت المهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم ممكن محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه انفا وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اي كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء اخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لاخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شيء لاخر في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لاخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه و يمكن ان يق ليس مراد المص بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر على اي وجه كان بل هو ممكن الحلول في شيء اخر اما حلول الاعراض في محالها وحلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء اخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولياتها لانها مجردة واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر

قوله وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر

٤١ اليهما اقول فيه بحث لانه قد صرح هنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لانه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله و معروض ما بالغير منها ممكن فلا بد من تخصيص بالغير بما سوى ما هو [illegible] حيث حكم باستلزامه للامكان وان اريد كيف لا واللاحق لو لم يكن بالغير فظاهر انه ليس بالذات لزم الواسطة بين الذاتي و الغيري ملا جلال قوله ولا حلول الصورة في هيولياتها اقول البرهان انما قام على وجود جواهر مجردة عن المادة الجسمانية لا عن مطلق المحل اذ لم يقم برهان على امتناع حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل ذلك محتمل كما هو المشهور وسينقله الشارح رح عن الامام في تقسيم الجواهر فالتجرد لا ينافي حلولها في المحل مط والادلة المثبتة للهيولى والواجب تم فانها ممكنة في ذاتها غير ممكنة الحلول في غيرها وكذا المحل الاخير والمركب من المحال وذلك المحل في الجواهر المجردة على تقدير جواز الحلول فيها وسيجيء لهذا المقام تحقيق فانتظره ملا جلال دواني

ماذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث
شطرا وقيل شرطا واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفا
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الاخر
وهو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا اخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ
ولا يتوهم من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها
بحسب نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان
علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول اخر لها والجواب انه يجب العلم
بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم
يصلح لان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الاخر فانما
يعلم كونه ملزوما للاخر بعد ان يعلم انه صدر عن علة الاخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز
ان يصدر احدهما عن علة والاخر عن علة اخرى وح لا لزوم بينهما الا بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال
بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الاخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا
يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الاخر البين لزومه فتقرر ان مجرد العلم بوجود
احد المعلولين من غير انضمام امر اخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول اخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم
بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او
لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه
العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب
ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفاه وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على
الاخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبايع
البهائم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب وهذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدي لفظة الفاء بين الامكان
والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة للحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث ولا
يطلبها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا
العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا لم يحكم باستغنائه
عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال لمذاهب المخالفين باسرها
تقريره ان الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد
المتاخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة
عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا لها تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير
الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن
بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان

[illegible]

لانا نقول فيه بحث
لزوم بعض المعلولات
لعللها اقول لقائل ان يمنع اللزوم
بلا استلزام لان الاستدلال بالمعلول ۴۲
على العلة يتوقف على استلزامه لا لزومها لها كما لا
يخفى ثم اقول اذا جاز كون بعض المعلولات
مستلزما لعللها لزوما جليا فيستلزم
العلم بذلك البعض من
غير ضميمة
العلم بتحقق
العلة فيجوز ان
يكون الامكان
معلولا للافتقار
ومستلزما له بالاستلزام
البين فيستلزم العلم
به العلم بالافتقار فلا
يتم الاستدلال على كون
الامكان علة للافتقار
ذكره ملا جلال قوله
ولذلك تنفر من صوت الخشب
فانه يدل على انها تدرك في سمعها
حدوث الصوت المخصوص لا يكون
بدون مرجح يقتضي وجوده وهو الخشب
اذ لو جاز عندها ترجح احد المتساويين
بدون مرجح لجاز وجود ذلك الصوت
بدون الخشب بل بدون ما يقتضيه مطلقا
فلا يستلزم الصوت وجود العلة فلا تنفر
ملا جلال قوله فان عورض بان الا
مكان اقول للقائل ان يقول لو نقض فانه لا يدل
على نقيض هذا المدعى بل على نقيض مدعى اخر لهم
فانه يستحيل جريانه مع تخلف المدعى عنه بهم ملا جلال
قوله واجيب بان الامكان اقول الحقيقة ان الحدوث
كيفية النسبة الفعلية فيتاخر عن الاتصاف الفعلي
بخلاف الامكان فانه كيفية النسبة
مطلقا ان قلت النسبة
الفعلية ايضا
ممكنة قلت نعم لكن يتوقف اتصافها بالامكان على تحققها
بالفعل بخلاف اتصافها بالحدوث ملا جلال دواني

متاخر عن المهية نفسها وعينه مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون المهية موجودة

ولهذا يوصف المهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به المهية و لا

وجودها الآ حال كونهما موجودة ولا شك فى تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال وجد فحدث فبذلك يتم

المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعنى

لا يجوز ان يكون احد طرفى الممكن واجحا على الطرف الاخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب

او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول

لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو

جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان

لكنه لا يجوز لما انه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد

الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد

فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر

ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات

وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضى رجحانا غير منته

الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح

واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضى الوجوب

والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائها

بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا

لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو

الذى يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع التفات الى

غيره وهو الرجحان الناشى من الذات من حيث هى فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان

المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا

نعنى بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه بذاته لا يقدح فى ذلك نعم لو لم تكن مستندة

اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به

غير يكون الالتفات اليه قادحا فى كون الذات مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما يكون كذلك

فهو فى حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اه واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب

واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفى الممكن

اولى فى زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب ذلك نعم وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح

اه فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يق يكفينا امكان وقوع السبب فانه

يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو مح لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن

قوله واما الحدوث فلا يوصف به المهية اقول هذا انما يتم اذا كان المراد من كون الحدوث بالمعنى المذكور فلا يستبعد ان يقول الحدوث ان لو اراد ان ... كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا يتاخر عن الوجود فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه وما قيل من انه اذا اتصف الحدوث بذلك يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا فهو اقول بانه مدفوع لانه انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد

٤٣ فيه ولا يتوهم ان ذلك اصطلاح جديد بل هو سابقة فى المعنى الاصطلاحى نظيره ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا فى موضوع ثم فسر المتاخرون مفهوم الموجود لا فى موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان لا فى موضوع وليس هذا اصطلاحا جديدا فى الموجود لا فى

قوله وان كان اقتضاؤه على سبيل الرجحان ايضا فلا لان الخصم لا يسلم ان ما هنا فى ما يقتضيه ذات الممكن اولوية ممتنع بالنظر اليه فان محل النزاع انما هو فى جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم اعتبار امتناع الطرف الاخر فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح فى شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافى اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر لان الطرف الراجح فى كل مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فتامل واقول فى اثبات هذا المطلوب ان ما يقتضى رجحان طرف وهو بعينه يقتضى مرجوحية الطرف المقابل للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته يستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح واامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح لما عرفت فى الطبقات فتدبر ملا جلال

واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات
كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا
كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا
تكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه فتأمل واقول انت خبير بان هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض
وتغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه
ايض وان كان ممتنعا في حد ذاته جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف
المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح
بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان مقتضى
لذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان
لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع يلزم خلاف
المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات
الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الاخر لذاته ايضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان
كافيا وايض ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب بل امكن
فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين
على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه
كذلك هف واذا ثبت ان اولوية طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها
انما المقص من نفيها وقوع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشية من ذاته من غير احتياج الى
غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقص ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر
الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف
الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود
فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يتوهم من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها
فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا فمدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه
مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر
الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل
ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يجعل وقوع الطرف
المرجوح محالا لما مر انفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا واذا
امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها
اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه
لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت ما ادعيناه

بداهة الضرورة في ان المحتاج الى غيره في الوجود لا بد له من مؤثر موجود ولهذا حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول بخلاف غيرها من العلل فان غير العلة الفاعلية لا يكون علة تامة للممكن وفيه على تقدير الاولوية هذا الدعوى ايضا لان يقال اذا ثبت احتياجه الى الغير ثبت احتياجه الى مؤثر

الى الغير في الوجود عن المؤثر الموجود وهو يقدح في اثبات الواجب على تقدير التساوي ايضا على ما سبق فقوله لما جوزتم الى عدمه سبب هو معلول بغيره فيكون عدمه مستندا الخ منه فع بان عرض المستدل انه على تقدير الاولوية يحتاج الى الغير فيلزم احتياجه الى فاعل موجود بواسطة تلك المقدمة التي لولاها لم يتمش الاثبات على تقدير التساوي ايضا

الرجحان الى حد الوجوب لان نقيض احد الطرفين اعم من ارتفاعه بالكلية او من ارتفاعه تارة ووقوعه اخرى ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم حتى يلزم وجوب الطرف المقابل

قوله فلا يلزم التسلسل الازم من عدم الانتهاء الى الوجوب
الى كتاج
الطرف الراجح على
فرض وقوعه في بعض اوقات
٤٥ المرجح دون بعض الى مرجح اخر ثم على فرض
وقوعه في بعض ذلك البعض دون بعض اخر الى مرجح
ثالث وهكذا الى ان فرضنا وقوعه في جزء من اجزاء
وقت المرجح دون جزء اخر بهذا المرجح
ومن البين انه لا يجتمع تلك
التقادير
باسرها
في الواقع حتى
يلزم اجتماع
المرجحات الغير
المتناهية في الواقع
وذلك ظاهر ولو سلم
فيجوز ان يكون المرجحات
امورا عدمية ولئن سلم
فبطلانه ثم لانها غير مترتبة
بل انما يلزم توقف المعلول
على المرجحات الغير المتناهية لا
توقف بعض احادها على البعض
الاولى ترك ذكر التسلسل لتمام
المقصد بدونه اذ الحاصل انه لو كفى
الاولوية الخارجية لا يكن وقوعه تارة
وعدمه اخرى ولو امكن ذلك لزم اما
ترجيح احد المتساويين او عدم كفاية ما
فرض كفايته وهما محالان فكذا المقدم الاول
وهو الكفاية واذا لم يكف الاولوية لزم الا
نتهاء الى الوجوب وذلك ظاهر ملا جلال الدين
قوله هذا يشعر بان المراد اقول لا يرد على هذا التوجيه
الذي مر لان مقارنة الوجوب اللاحق للعدم في الجملة
صادق لا يليق ان اريد بوجوب الفعليات جميع افرادها
فينتقض بالواجب ووجوب العدم وان اريد بعض افرادها
وهو وجوب الوجود الممكنات رجع الى التوجيه الثاني
لانا نقول المراد بوجوب الفعليات
هو الوجوب اللاحق كما
اشرنا اليه
وبعض
ان الوجوب اللاحق قد يقارنه جواز العدم فالوجوب
بصورة الطبيعة والجزئية ... فان لزم العدم قد يعرض
لغة وقول الوجوب شامل ...
الاخير هامن النظاير التي تا ...
ملا جلال الدين الدواني

ويكفيه

من ان الاولوية في وقوع الممكن ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى وينقل الكلام الى تلك الاولوية فلا بد
من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لا نه وجب اولا من علته فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة متركيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب اخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه معدوما لا يخلو عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب هيهنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق في الممكنات اشارة الى المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا يتخلف فعليته عن الوجوب اللاحق فهيهنا وجوب لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم يقارنه جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا اعم كما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب الفعليات بلازم لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة التمام الى النقص لان الوجوب تاكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الاسباب والشرايط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرايط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل ما ذي مركب لكن المصنف سيبطله وهو غير الامكان الذاتي فانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث القدم والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوخذ

حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به و
يسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا
وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى
من زمان وجود شيء اخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديم
الذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم
ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى
ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي
اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم
ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي
مع انه حادث زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان
الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق لو قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهنالك امران احدهما
الاب مقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي ولا يكون فردا من افراد الحادث الاضافي
والاخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي
والحاصل ان الاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب المأخوذ بتلك
الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو
مسبوق بالغير ولا عكس والسبق ومقابله يعني التأخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل
بالتأثير وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه لشرايط التأثير وارتفاع الموانع او بالطبع وهو سبق
ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت علة فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه
الشيء فهي قد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها في البسيط الصادر
عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور مانع او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع او كانت
هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت
العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر
عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية
والصورية عين المهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امرين اخرين اليه وقال صاحب
المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه
قول الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر فان ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية وفي مثال
حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات
وعلى المفتاح وغيرها وح لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتأخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول فعنده تقدم
العلة الفاعلية وان لم تكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من ساير العلل الناقصة

فتقدم

قوله فان الاب مقيسا الى ابنه اقول اذا اخذ الاب من حيث الاضافة الى ابنه مادة افتراق الحادث الزماني عن الحادث الاضافي فليكن القديم الزماني من حيث عدم مقايسته الى الحادث مادة افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي فنجعل النسبة المذكورة بين القديمين ايضا ويصير النسبة بالعموم من وجه والاولى ترك هذا التكلف وجعل النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق فان كل حادث اضافي زماني وكل حادث زماني فهو حادث اضافي بالنسبة الى القديم الزماني عبد جلال

قوله ولا تصور مانع فان قلت عدم امكان المانع لا يوجب ان يكون الفاعل وحده علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق فانتفاؤه جزء من العلة سواء امكن تحقق المانع او لا غاية ما في الباب ان يكون انتفاء المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم دخوله في العلة قلت اذا لم يكن المانع بمعنى انه يمتنع ان يتصف شيء من الاشياء بالمانعية لم يكن انتفاؤه جزءا من العلة فانه يرجع الى سلب المانعية وامتناعه فلا يحتاج المعلول الى انتفاء شيء من الاشياء اذ لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان اتصافه بالمانعية واقعا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه جزءا من العلة كما ان ارادة الفلك للسكون مانع عن الحركة في نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزءا من العلة عليك بالتامل والجملة العقد لا

[illegible]

تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام
المصنف فى شرحه للاشارات حيث قال ثم لايخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذى بانفراده يفيد
وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى
حركة اليد وبالاعتبار الثانى متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالنسبة الى الشرط
والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية فى الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا
ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود
من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه
اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر نقول معناه اذا كان وجود
هذا صادرا عن اخر وانما يصدر وجود امر عن اخر اذا كان مستجمعا لشرايط التاثير وارتفاع الموانع ويمكن ايضا
تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرايط وارتفاع الموانع واعلم
ان هذين التقدمين اعنى التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان فى معنى واحد يسمى التقدم بالذات و
هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يخص المعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم
بالذات والشيخ استعملهما فى قاطيغورياس الشفا كك ومن الافاضل من خص التقدم الذاتى بجزء الشئ مقيسا
الى كله وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما سواء
فرضنا لهما وجودا ام لا بل فى ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هى بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار
الوجود لا باعتبار المهية فى نفسها فكانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج
اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل البعد كسبق موسى على
عيسى او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهى تنقسم الى الحسية كما بين الاما
والماموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف
السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما تجعله انت مبدء فقد تبتدئ من المحراب
فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس
حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدء كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدء فبالعكس
او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون
قسما اخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كالاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم
واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية فى الحقيقة فلا يكون جعل بعضها
علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب المهية ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان
متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وما يتوهم من ان السابق والمسبوق فى هذين النوعين من السبق
يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما فى سبق العلة
المعدة فانه سبق العلة غير الفاعل المستقل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدمه

اجتماعهما مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء
الزمان ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وتسلسل واجيب بانه يجوز ان
تكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدء من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدء من طرف
المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليس
كذلك اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض
مبدء واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عرضا
مفارقا لا يلحق السابق ان لم يجامع المسبوق فيستقر سبق زماني لانا نقول له ان يقول السبق الزماني ايضا
راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد
كان سابقا على زمان وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود
عمرو لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عائد
الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد
هذا المعنى ان عرض لغير اجزاء اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض
لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية
الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرهما ثانيا وبالعرض
يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان
وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه
اتجه ان يقال ايضا لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس
متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه اقول وفيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني
لو كان ما ذكروه من غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا
لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم
على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم
لفظة الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان
المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت
في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه و
لو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المط كما لا يخفى و
هذا القسم من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم
الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان الزمان حادثا لكان عدمه سابقا على
وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم
عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان

قوله واما ثانيا فلان اقول لا يخفى اذا تخيل قطعة من الزمان يجزم
العقل
بمجرد هذه الملاحظة
بتقدم بعض اجزائها على بعض مثلا
اذا لاحظ العقل بمعونة الوهم الزمان ۴۸
الممتد بقدر يومين مثلا على الوجه الذي يحد عليه
جزم بمجرد ذلك بتقدم احدهما بخصوصه على الاخر
حتى لو قيد كان تلك مما دته في ذلك اليوم
والاخرى في ذلك الاخر انقطع
السؤال وعلم
ان احدهما
امس بالنسبة
الى الاخر والاخر
غد له وذلك لا
ينافي عدم الجزم با
التقدم اذا لاحظ
لا بخصوصه بل على وجه
اخر فالمناقشة المذكورة
مؤاخذة لفظية اذ الغرض
ان السؤال ينقطع عند
الانتهاء الى الزمان اذا لوحظ
بخصوصه على الوجه الذي هو
موجود على ذلك الوجه او يرتسم
عليه في الخيال على ما يجيء تحقيقه
مثلا اذا لاحظ الان ان زمان
كونه في شغل معين يعلم بمجرد هذه الملاحظة
تقدم بعض اجزاء ذلك الزمان على بعض
حتى لو قيد له تولد زيد كان مع ذلك الجزء
المعين اكتفى بذلك ولم يقل لم كان ذلك
الجزء مقدما على هذا الجزء غايته انه عبر عن احد
الجزئين بالامس وعن الثاني بالغد ولم يرد
بذلك استناد الجزم الى وصف الامسية والغدية
بل الى ذاتيهما المتصورتين بخصوصهما ملا جلال
قوله ولو سلم فانما يدل على كونه اقول لو كان هناك
واسطة في الثبوت لصح السؤال بلم وان كان
بديهي الثبوت وذلك ظاهر لان بداهة
الاثبات لا ينافي السؤال
بمطلب لم ملا
جلال

زمان

زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتب او لا الاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج او لا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول وانت خبير بانه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان فان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني للشيء بالقياس الى اخر عرض لهم تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كمامومين محاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشيء واحد فانهما في العلية معا الذات الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا بشرط واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على راي الحكماء ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التاخر والتقدم في المعنى نسبة اليه التقدم والتاخر وما قيل من ان المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول فيه ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يترتب عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وما بالزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير المتقدم فيها متاخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية وبالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان وتختلف الاضافة بين المضافين في انواعه اي انواع التشكيك وهي ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق اخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من الاخر كان التاخر الذي هو مضايف للسبق

قوله اقول فيه ان المتكلمين اقول لما كان الظاهر ان منشا وهم القائل ان انحصار السبق الذاتي في اجزاء الزمان يقتضي انحصار المعية الذاتية فيها تعرض لنفيه والا فلا وجه للتعرض عليه فتدبر ١٢ جلالي

قوله لان الاحتياج الى العلة المؤثرة اه اما ان الاحتياج اليها ضروري في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغني عنه بعض المعلولات ولا لانها تفيد الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غيرها فليتامل فيه ثم في ترتب كون الترتب المترتب عليه اكمل على ذلك ١٢ جلالي

قوله اذ يجوز في هذه الثلثة اقول ان كون السبق فيها اجنب [illegible] فيكون اولى اقول هذا بعد تمامه يدل على اختلاف حصول السبق في معروضاته وكون السبق مقولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق مقولا بالتشكيك على التقدمات كما ان بعض المقادير قد يلزم لبعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله بقائه ولا يلزم منه كون المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كما سبق ان يكون للشيء معنى حيث ليس للاخر ولا يكون للاخر الا حيث يكون له وذلك المفهوم في السبق الذاتي اقوى لانه يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للاخر ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ممتنع على ان يكون المرتبة ظرفا للوجود وظرفا له لا ظرفا لا متناع بخلاف وجوده في زمان وجود العلة [illegible] بالتشكيك كما ان كون الخط اخر لا يقتضي ان يكون اطلاق الخط عليهما بالتشكيك وكذا كون سواد اشد من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد عليهما بالتشكيك فتامل

الاول بالاضافة الى التاخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني كان التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية فالاضافة بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة منحفظة بين مضايفيهما يعني تاخريهما في ذلك النوع من التشكيك وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دائما يعارض زماني او مكاني وغيرهما يعني اذا نظر الى الماهية من حيث هي هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم الزماني او مكان كما في التقدم المكاني او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف وحاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر وانما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد مر انهما قد يوخذان حقيقيين وقد يوخذان اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والاخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي منهما على ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المعتبر ذكره لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام والا تسلسل يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان اخر ويتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر في مفهوم القدم مسلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتي متحقق قد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه الوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك

قوله وهو المسمى بالزماني اقول هذا يحقق حمل الحقيقي على الحقيقي اللغوي الذي هو مجاز في عرف البعض بعيد فالاولى هو الوجه الاول ملا جلال ٥٠

قوله لامتناع الخلو عنهما يعني ان العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو عن القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم التسلسل بخلاف قوله في القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما انتهى لم يلزم سواء اعتبر فيهما فلا يرد ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم التسلسل ولعل الغرض من ذلك ان كون الزمان حادثا زمانيا لا يقتضي وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان في القدم والحدوث الزمانيين ملا جلال

قوله والمراد ان اعتباره مثبتا يلزم التسلسل اقول يمكن ان يجعل القرينة على هذه العناية ما ذكرنا من ان غرضه ان يبين عدم استلزام حدوث الزمان وقوعه في زمان اخر كما انه لا يستلزم قدمه عند الخصم ذلك ملا جلال

قوله فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان اقول لم يكتف الحكماء بذلك لان معنى الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك لقالوا ان المعنى المتعارف من الحدوث الكلية فكان اطلاق الحدوث عليه مجرد اصطلاح ملا جلال دواني

انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب
لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات
دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا لكان
الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان
القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت
الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى
يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين واما القدم والحدوث الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل
في الحدوث الذاتي بان يق لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا.
وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يق لو كان القدم الذاتي موجودا
لكان قديما بالذات ويمكن ان يق مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون
العدم جزء من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر ان للسائل ان يقول الشر انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم
والحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف
شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم الذات القديم او انفكاك
صفة القدم عنه وكلاهما مح وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم
الحادث ولا يجدي المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة
عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما
ان لا مسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود
الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح
لا دخل له في لزوم التسلسل اذ له ان يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم
الاتصاف واتصف القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف ايضا
يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء
سمي قدما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني
لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما اينما اعتبرهما العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات
الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وبصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في
الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة
الحقيقية من الوجوب لذاته والوجوب لغيره في الموجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير
على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو
فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم
يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب لذاته على المركب ولا يكون الذاتي جزء من

قوله
لكن لا يمكن
اجراؤه في العدم الذاتي
يمكن ان يق لو وجد القدم الذاتي
لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه فيلزم
ان لا يكون موجودا في مرتبة وجود موصوفه فيكون الموصوف
في تلك المرتبة حادثا ذاتيا هف وانت تعلم
مما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي
قادر على هذا وامثاله
فتدبر
جلال

قوله ولا يجدي
المناقشة اقول
المناقشة منه
عبارة الشرح الا
صفها في حيث قال
لو كانا عقليين لزم الشر
بعين ما ذكر ثم واشار
بذلك الى ما ذكره من الدليل
على امتناع وجودهما في الخارج
وهو انهما لو وجدا فالموجود
من القدم اما قديم او حادث
اذ لا واسطة بينهما والثاني باطل
والا لزم حدوث القديم والاول
يوجب الشر وكذا الموجود من الحدوث
اما حادث او قديم والثاني باطل والا
لزم قدم الحادث والاول يوجب الشر
فان ذلك لا يجري على تقدير كونهما عقليين
لان ما ليس موجودا في الخارج ليس قديما ولا
حادثا بناء على معناهما الاصطلاحي فلا محيص عنه
الا بان يراد بهما هذان المعنيان وهو مع انه خلاف
الاصطلاح غير الدليل السابق فلا يصح قوله بعين ما
ذكر ثم ومن ايراد المناقشة انا اوردنا على ذلك الشر
واجاب عنها بما مر ورد بانه في مخالفة الاصطلاح وظاهر
لفظه وهو ما ذكره الشارح بعينه فلا
ايراد عليه جلال
دواني

مفهومه

غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط وانه ممنوع ضرورة فان مطابقة احدى المتغايرتين له ينافي مطابقة الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء والحكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون لبسيط صورتان كما ذكر وانما حكمك بكونه محالا من بديهة وهمك الالف بالصور الخيالية كالمنقوشة على الجدار والمتخائل في المرآت فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد ان تعقل النفس صورة مطلقة الجنس بخصوصه واخرى لسابقه وهي نوعه واخرى تطابقه وهي جنسه الثاني ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية للامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل الا انا نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثالث ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء اخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة تحصيلية وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخلو اما ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس والاول مح لان الواجب مستغن عن غيره والمستغني عن غيره لا يمكن حلوله في غيره والثاني ايضا مح لانه لو كان المحل هو الواجب هو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع والامر الاخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري بل لا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور المنوعة للمواليد الثلث

ذو جزء

قوله اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي
اقول الا
جزاء العقلية متغايرة
بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود 52
اما الاول فظ واما الثاني فلصحة الحمل فوجودها
واحدة ومفهومها اثنان فوجودها غير ماهيتها وايضا
قد ثبت ان الواجب لا ماهية له وراء الانية
بكما مر ومعنى ذلك انه شخص بسيط
لا يكلل العقل الى ماهية
وتشخص ولا
الى ماهية و
وجود اذ لو
كان له ماهية كلية
لم يكن من حيث
انه ماهية موجودا
بل احتاج الى امر اخر
بل تحصل تشخصه فلا
يكون وجوده عين ماهيته
ولو كان هويته بسيطة و
لكنها غير وجوده لاحتاج
في اتصافه بوجوده الى علة اما
فاما ان يكون علة نفس الهوية
او غيرها وكلا هما محال كما فصل
في مقامه وبما حصل ان وجود الواجب
لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر اصلا سواء
كان جزء له او معروضا له وعلى التقديرين
وجوده وصفا لغيره بمعنى انه يكون هناك
شيء موجود ولكن بالذات فهو ممكن كما
مر ونذكرها هناك المقدمات السابقة في كون
تحقق الوجود عين ماهيته ينفك جدا الا قليلا
قوله فلا يحصل منها حقيقة واحدة اقول بامتناع
ذلك في السرير المركب من قطع الخشب و
الهيئة المخصوصة كما هو المشهور ودعوى انها ماهية
اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة الى ان
يبين وايضا لو اقتضى استغناء الواجب في
ذاته عن المحال كونه عرضا لاقتضى
استغناء العناصر
انتهى
اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها ان يكون اعراضا
[illegible]
الى المحل اما في الوجود كما في الاعراض او في
التشخص كما في الصور والاخير لا ينافي وجوب
الوجود ظاهرا ويبين بما ثبت
من ان التشخص الواجب
عينه ملا جلال
دوانی

٥٣

ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا نريد وجوده محليه والا لكان الوجود صفة له لا تتران لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة العينية تفتقر الى موصوفها الذى هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام فى هذا الوجود كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره فى وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر مما له عين خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسياتى ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق كلامنا فى وجوده الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس صفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصودهم الاصلى لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينا الا يتحقق مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التى يقوم بها يحقق وجوبه ولا يقتضى امكانه كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التى قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضى الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء فى اثبات هذا المطلب وقد يحقق بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته فى نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود ويساق الكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء مال بعض متاخرى المتكلمين منهم المص الى مذهبهم واقول يمكن ان يجاب بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض جاز ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تع لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاى حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب يقتضى ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف

قوله انما كان ذلك اذا كان المفتقر مما له عين خارجية والوجود من المعقولات الثانية اقول اذا كان الوجود وصفا للذات سواء كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته فى نفسه على التقدير الاول ومراده بكونه ممكنا امكانه باعتبار ثبوته للذات لا باعتبار ثبوته فى نفسه فلا يرد عليه ما اورده ملا جلال

قوله وايضا افتقار الوجود الى الماهية اقول هذا الجواب بحليه من النظر وابتنى اى من ظاهر العبارة وانا على التحقيق الذى يحقق وجوبه كون عين الماهية كما مر تفصيله ملا جلال

قوله كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود اقول قد عرفت حقيقة الحال ملا جلال

قوله المحوج الى السبب هو الامكان اقول كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء واتصاف ذلك الشيء به او كونه هو او ما شئت فسمه امر لا يستغنى عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا اما فى كونه امرا اخر فيحتاج الى علة وذلك ظاهر فان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع الذات واما كونه شيئا اخر فمحتاج الى السبب بالبديهة فلذلك حكم الحكماء بان وجوب الواجب بعينه حتى يستغنى فى وجوده عن غيره اذ لو كان غيره فاتصافه به اما ان يكون ناشئا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير ملا جلال

قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا اقول اتصاف الاربعة واجب بمعنى الضرورة بشرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل علة ذات الاربعة ولا يجرى ذلك فى الوجود لما مر ملا جلال

قوله واذا تمهد هذا فنقول اقول قد عرفت انه على تقدير كون الوجود غيره لا يكون واجبا بذاته ملا جلال دوانى

بالوجود

بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون اثارا له وانما
يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب
غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما
سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في
الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد
الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللا
عروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض
فهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف او يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب
هو الواجب نفسه لا غيره الثالث ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون
كل وجود مبدء لجميع الممكنات وهو مح لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان
هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدء بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان شرط التجرد
لزم جواز كون كل وجود مبدء لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان تكون الشيء
مبدء لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب مشارك للممكنات في
الوجود ومخالف لها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان كان نفس
الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون
مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح ان يكون جزء للواجب وبشرط التجرد
لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون
الكون فح ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه فهو مح
ضرورة امتناع تركب الواجب وخارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب و
الجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب
هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان
ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب والوجود
المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب
والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس
بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول
الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الواجب الخاص الذي هو عين حقيقة
الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق و
كذا نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك
ان لو كان المبدء مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص

قوله ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون اثارا له
اقول اذا كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات فهي واجبة بغيرها وهو الذات فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن ههنا علم ان ما ذكره في اقتضاء ذات الواجب وجوده من ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود يستلزم الاقتضاء الذي نفاه لانه اذا كان الوجود غيره فيكون وجوب اتصاف الماهية به اما لكونه مقتضا بالوجود فيلزم وجوب اتصاف كل شيء بالوجود او لكونه اتصاف تلك الماهية بالوجود فيكون منشأ الوجوب خصوص الماهية ويعود المحالات لان خصوص الماهية معتبر في خصوصية الاتصاف من غير ان يكون له دخل في منشائية الوجوب بل يكون الاتصاف ممكنا لا واجبا لذاته لانا نقول لما توقف خصوصية الاتصاف على خصوصية الماهية كان وجوبه متوقفا عليه في الجملة فلا يكون واجبا لذاته فتامل ط ا جلال

قوله او يحتاج الواجب الى عدم نفسه
اقول فان عروض الوجود للماهيات مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتدا او بواسطة فانتفاء العروض يكون بانتفاء علته وينتهي الى انتفاء الواجب هذا التوجيه هو مزيف اذ لو سلم ان علة عروض الوجود بالنفس للماهيات هو الواجب لكن يجوز ان يكون علة كونها بحيث لا يكون الا عارضا للماهيات التي تصلح معروضات له فيكون انتفاء العروض في الوجود الواجب لانتفاء الماهية التي يمكن عروضه لها ط ا جلال

دوانی ره

وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لساير الاكوان ولا يلزم تعدد
الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق و المصنف اجاب عن الوجه الاول واكتفى به لقياس عليه
الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة
النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر وعلى هذا بنيتم كثيرا من القواعد كما سيأتي
فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما
كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي و
ليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق
مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لا يق لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات
لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب
واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض فلا
نم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها وان اريد عدم التشارك في
شيء اصلا فلا نم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في
عارض هو مفهوم الكون فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس و
غيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة
الحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق
مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اضافة تقتضي في الواجب طرفين
احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زايدا على ماهيته و
الجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما هذا التقدم بالوجود
فلم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي هي فيتقدمه ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخير من
المركب بالنسبة اليه وايض لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون ماهية الممكن قابلة لوجودها والا لتقدمت عليه
بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى اخر ما ذكرتم بعينه ورده المص بان الكلام فيما يكون مؤثرا
في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير
معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدء للوجود مفيدا له والنقض بالقابل
ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود
لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايض لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود فيل لانه ان
المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي
لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف
المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدء لوجود الغير واجيب
بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا

ا النقسيم بحسب الاحتمال العقلي وقد مر هنا كلام عليه وتحقيق الحق فيه بلا اجلال

يعقل تاثير المهية بلا اعتبار وجودها لا فى وجود نفسها ولا فى وجود غيرها هذا واجاب المعترض عن
النقض فى شرحه للاشارات بان كلام الناقض مبنى على تصوره ان للماهية ثبوتا فى الخارج دون وجودها
ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا فى العقل
لا بان يكون فى العقل منفكة عن الوجود فان الكون فى العقل ايضا وجود عقلى كما ان الكون فى الخارج وجود
خارجى بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار
لعدمه فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد
ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت فكونها
هو وجودها والحاصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها فى العقل فقط ولا يمكن ان تكون
فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فى العقل فقط الى هنا كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا
عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا ان المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة
خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات
بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله المهية قابلة للوجود انها كذلك فى العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة
بل هى متقدمة بالوجود العقلى ضرورة ان المهية تتحقق فى العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجى لها وان اريد
انها قابلة للوجود فى الخارج فلا نم ذلك وانما تكون قابلة فى الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود
وجود منفرد كما فى اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام فى هذا المقام اقول
هو غير موجه بعد اما اولا فلانه ح يكون قوله ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فى العقل
فقط لغوا محضا لا مدخل له فى الجواب واما ثانيا فلان للناقض ان يقول لما كان قابلية المهية للوجود
واتصافها به بحسب العقل وكفى ذلك فى تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلى فليكن فاعليتها للوجود
ايضا بحسب العقل فليكف فى تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلى من غير ان يكون لها تقدم
بحسب الوجود الخارجى كما ان ماهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجى
فان فرق فى ذلك بين الوجود وساير الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا بقى كلاما فى ماهية
واجب الوجود فنقول ح لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجى لزم ان يكون الوجود
العقلى لمهية الواجب متقدما على وجودها الخارجى فيلزم ان يكون عاقل قبل وجود الموجود وهو مح لانا
نقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلى ان يكون الوجود العقلى للعلة متقدما على الوجود
العقلى لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلى لماهية الواجب على الوجود العقلى لوجودها
الخارجى لا ان يتقدم الوجود العقلى لماهية الواجب على وجودها الخارجى حتى يلزم ان يكون قبل وجود
الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلى لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد
استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا
له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير الواجب

قوله
وهو غير موجه
لان للناقض ان يقول
اقول هذا غير موجه لان الناقض مع ٥٦
وحاصل الجواب منع جريان الدليل فى صورة
النقض لجواز ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود
الخارجى والمطالبة بالفرق ليس وظيفة
الناقض بل عليه اثبات
جريان الدليل
فيها ولا يكفى
ان قوله وكما
صح الخ صريح
فيما وجه صاحب
المحاكمات فان
محصله منع جريان الدليل
لجواز الفرق بين القابلية
والفاعلية الا انه بالغ
فى السند وزعم تحقق الفرق
هذا لكن لا ارتباط له بما سبق
من ان كلام الناقض مبنى على
تصوره ان للماهية ثبوتا فى الخارج
ثم يحل فيها الوجود وبطلان المبنى على
خلافه لانه انما يتجه النقض اذا كان
قبول الوجود غير مشروط بالوجود اذ
لو كان مشروطا به لكان القابل والفاعل
متساويين فى الحكم وهو اشتراط الوجود
فلم يتصور النقض لان النقض هو جريان
الدليل مع تخلف الحكم ولعل مراده ان كلامه
مبنى على تصوره انه يلزم كون الماهية قابلة
للوجود ان يكون للماهية ثبوت فى الخارج قبله كما
يلزم من كونها فاعلة له وذلك تصور فاسد لما ذكر
مفصلا فتدبر ملا جلال
قوله فان فرق فى ذلك اقول لعد ما سبق لا محذور
فى الرجوع الى الجواب الاول فانه لم يدع انه جواب اخر
ملا جلال   قوله لانا نقول معنى تقدم
العلة على معلولها اقول هذا خبط
فان الكلام فى علة
الاتصاف
بالوجود الخارجى واذا كان الماهية باعتبار وجودها فى
العقل علة فاعلية له لزم ان يكون موجودة فى العقل
قبل اتصافها بالوجود الخارجى فيكون   قبل اتصافها
بالوجود الخارجى عاقلا وذلك بين ملا جلال دوانى

فاعلا

فاعلا الوجود والتالي بط لما سيجيء من بيان استحالته واجيب بانا لانم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى المهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب مهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية فان قيل الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر اقول نمنع احتياج المهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب تع غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير فهو ممكن اقول هذا الوجه تلخيص واختصار للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب في تطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا ويصير متحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف ليس كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون ذات الباري تع نفس العدم والا لزم تركبه مع لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا بان الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري تع عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الاخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا

قوله فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من التجرد والوجود اقول انما يلزم ذلك لو كان معنى كون هذه الاشياء عين الواجب ان كلا منها كنه ماهيته وكيف يتاتى عن عاقل ان يقول بكون كل من العلم والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها كنه امر واحد بل مع ذلك انه بذاته مصداق حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجيء تفصيله ان شاء الله ولا ريب في انه لا يرد على ذلك شيء مما ذكره ولو كان المراد ما فهم من هذه العبارة لكان مفهوم الوجود المطلق اولى بان يكون واجبا فكان الواجب عين الوجود المطلق المقول بالتشكيك تعالى عن ذلك علوا كبيرا

كبيرافان نوقش بانّ المحال هوان يحتاج الواجب فى وجوده الى غيره لاان يحتاج الواجب فى تجرده اوايجاده اوغيرذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال قلنا لايمكن ان يحتاج الواجب فى وجوبه الى غيره والّا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا فى النقض ولزوم التخلف والوجود الخارجى من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحلّ واما انه من المحمولات العقلية فذلك لامتناع حصوله فيه اى فى المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضى كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود فى الخارج والّا لكان له وجود اخر موجود فى الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية وعارض للمهية عند وجودها فى العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المصنف و الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته تمام لايكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا فى الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لوكان موجودا لكان له وجود اخر لايقال هذا الكلام فى مفهوم الوجود المطلق لافى الوجود الخاص الذى هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود فى الخارج لامفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما ادعاه عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلى بانه موجود فى الخارج اوليس بموجود فى الخارج اوحكم بانه مستغن عن المحلّ اوليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والّا فلا اشتباه فى انه لاشيء من المفهومات الكلية بموجود فى الخارج اذ لاوجود فى الخارج الّا للاشخاص فلاوجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولالاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق فى الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعنى الوجود الواجب كان للوجود المطلق ما يطابقه فى الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لايعقل الّا عارضا لمعقول اخر ولم يكن فى الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والّا لزم ان يكون المهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا فى الخارج والّا لكان له وجود اخر ولزم التسلسل وكان قيامه بالمهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية ففيه تامل وكذا العدم وجهاتهما يعنى الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض المهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عروضه لنفس المهية فى نفس الامر ولامدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجى والذهنى فى عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الخارجى كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الذهنى وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها فى الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى معقولات اول والمهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها فى العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى

قوله وايضا لما تحقق فى الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اقول هذا المفهوم من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه فى الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق فى العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات

امور اخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزئها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول اخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اقول ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى الماهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المص على ما نقلناه من شرحه للاشارات فيلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود اولا ويرى له ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما في نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما لغيرهما بان يتصف المحل بهما كليهما او لا يتصف بشيء منهما اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم ولا استحالة فيه في تصور النقيضين اذ اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس جمعا بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قيل القاعدة السالفة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليسا بمتقابلين هف واجيب بان اعتبار العقل لهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور وكما عرفت لا يتوقف ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل اياها فيه منها فالمحذور لازم قطعا الا انا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصورة الثانية وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا

قوله وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر
اقول ان كان اتصا
فها بحسب نفس الامر فاما في
الخارج فممنوع واما في الذهن فالخصوص ٥٩
الوجود الذهني فيه مدخل فيكون من المعقولات
الثانية ثم نقول اتصاف الشيء بامر في نحو من الوجود
ان وجب ان يتاخر عن اتصافه بذلك
النحو من الوجود لزم ان لا
يكون نفس الامر
ظرفا للاتصاف
بالوجود في
نفس الامر
والا لتقدم على
نفسه وبيته دايم
لم يجب تاخره لم يتم
الدليل على ان الاتصاف
بالوجود الخارجي ليس في
الخارج ولا محيص عن
ذلك الا بان يق المعتبر
في الوجود الذهني هو ظرف
الاتصاف ان يمتاز الموصوف
بحسب ذلك الوجود عن الوصف
والماهية لا يمتاز بحسب الوجود
الخارجي من ذلك الوجود بل
بحسب الوجود الذهني لكن يمتاز
عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود
في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر الماهية
بدون ملاحظة الوجود فح يوجد الماهية
في نفس الامر ممتازا بحسب هذا الوجود عن
الوجود في نفس الامر ان كان غير ممتاز عنه
بحسب كون اخر من الوجود في نفس الامر ايضا
فلبتامر هذا ملا جلال قوله والموصوف
بالوجود هو الماهية من حيث هي اقول الموصوف
بالجنسية مثلا ايضا ليس هو الماهية الموجودة في
الذهن على ان يكون الوجود معتبرا في الموضوع فان وصف
الوجود عرضي وقد عرفت منشأ الاشتباه و
اذا تحققت ذلك انكشف لك
حقيقة الامر في كون العدم
والجهات الثلث
من
المعقولات الثانية ملا جلال الدين دواني

استحالته فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمصنف وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذا للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم اي وعدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتمثل المعدوم المطلق في الذهن ويرفعه اي يلاحظه بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت في الذهن ومتصفا بالوجود الذهني بحسب نفس الامر قسيم للثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس بجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض يعني ان المعدوم المطلق يتصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فمؤدى العبارتين واحد ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم العقل الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام محال والحكم على امرين بانهما متمايزان بدون تصورهما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس ثابت في الذهن وان تقتضيان يكون ما ليس ثابت

قوله اي عدم المعدوم مطلقا اقول القرينة على هذا التفسير قوله ...

في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله
ولهذا انقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود وح يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم
الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين
هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزم ذلك
ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك مح اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز
احد الشيئين عن الاخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان للعقل ان يحكم بالامتياز بين ما لا هوية
له في العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس بثابت في
الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت
باعتبار اخر كذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر ولا محذور في ذلك و
اذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا
الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحيحه يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج تتحقق هناك
نسبة خارجية بينهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى
بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا اي
وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور
العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او
اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك يمتنع صحته وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون
الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم
الايجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في
الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية
فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحيحه التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة
الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح
فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى
لا يتصف بها زيد الا في الخارج فقط وهذا ما يقال من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور
العدمية وان انتفاء مبدء المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق شيء على الاخر
ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا ينتسب اليه في الخارج شيء
اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان
الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري والعنقاء
في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينسب اليه شيء
في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج

كما لا نعلم حال شدة في كلنا زيد اعمى
من
خارج كما
صرح به والوجه في
التوجيه ما وجهناه به طاب ثراه
قوله يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في
الخارج اقول لقائل ان يقول معنى الحمل اتحاد
الموضوع والمحمول في الوجود فيكون كلاهما موجودين
بوجود واحد فلا يتصور كون احدهما موجودا دون الاخر

بوجوده
في الحقيقة واما عوا
رضها فانما يكون موجودة
بوجودها باعتبار اتحادها معها بوجه
ما واتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع
العرضيات اتحاد بالعرض فيكون الذاتيات موجودة
بوجودها بالحقيقة والعرضيات بالعرض فلذلك
يلزم ان الانسان لا شريك شيء
موجود في الخارج بالحقيقة
بخلاف
الاعمى فانه موجود بالعرض بوجود زيد وزيد ليس في ذاته

قولنا زيد انسان وزيد ابيض وزيد اعمى ولا
يستبعد شدة قولنا زيد ممكن لان الحكم ههنا على
الموجود الذهني بالموجود الذهني
اذ معنى هذه القضية اتحادهما
في الذهن عارضا
في الباب

علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيارا للصحة وفساده فلا بد من امر اخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما فى نفس الامر يعنى معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين فى الخارج مطابقته لما فى نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا فى نفسه او ليس كذا اى فى حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشئ وبالنفس الذات لا مطابقته لما فى الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما فى الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما فى اذهان الفلاسفة وهو بط قطعا وايضا قد يختلف الاحكام فى الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه فبايهما تعتبر المطابقة اقول ههنا اشكال قوى قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما فى نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما فى الاذهان من النسب الحكمية لان ما فى الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما فى نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايض فانهم قالوا موافقا لما ذكره المص ان المعتبر فى صحة الحكم مطابقته لما فى نفس الامر لا لما فى الاذهان من النسب الحكمية وهذا تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون فى الاذهان يكون فى الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن فى الذهن يكون فى خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين فى الخارج يكون صحته بمطابقته لما فى نفس الامر لا لما فى الخارج ولا لما فى الاذهان قيل المراد بما فى نفس الامر ما هو فى العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية وما فى اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما فى العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما فى نفس الامر والا لكانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا فى مقابلة الخلق يراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات فى جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتى الذهول والنسيان جار فى الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايض وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا فى نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة فى نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد اخر غير العقل الفعال واعترض ايض بانه يتعذر ح وصف الاحكام الثابتة فى العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشئ لما لا تحقق له معه وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد فى هذا الوقت لامتناع ارتسامها فى العقل و اجيب عن الاول بان صحة الحكم الذى فى العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما فى نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثانى بعد تسليم امتناع مطابقة الشئ لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون فى العلم الذى هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئى فى العقل على نحو

ان الخيال خزانة للصور ونسبة ... كالباصرة وكذا الحافظ يخزن المعانى ولا يدرك بها فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق ٦٣
الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك لبرائته عن الشرور التى هى من توابع المادة لائق لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند مجرد قائم بذاته فيكون العقل عالما به لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما به من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق ممنوع والحاصل ان الخزانة انما يحفظ المعانى التى تعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها ولا يلزم منه حصول التصديق بها فتدبر ملا جلال

قوله واعتذر ايضا بانه متعذر اقول ح فان المطابقة لا يستدعى المغايرة بالذات كما مر تفصيله ملا جلال

قوله لما ذكرنا اقول ح ان كذب الحكم لا يقدح فى مقصوده لان مقصوده ان العقل يتصور كل شئ وقد جعل التقسيم والحكم دليلا على ذلك ولا يختلف هذا الغرض بصدق الحكم وكذبه ملا جلال

قوله بل لكونه عينه اقول فيكون صدق الخبر اعم من كونه نفس الامر او مطابقا له مع انهم لم يفسروه الا بالمطابقة فيجب ارتكاب عموم المجاز فى التعريف وهذا تكلف مستغنى عنه بما ذكرنا على ان فى كلام ارسطاطاليس فى اثولوجيا ما يفهم منه ان علم المبادى اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو حق بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع ملا جلال

قوله ولا كذلك علم الواجب اقول ان اراد ان علم الواجب ...
نفس الامر هو العقل الفعال او ح يكون الواجب والمبادى العالية باسرها نفس الامر ملا جلال الدين دوانی
والسلم ...

٤٣

الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق
بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض كما في سائر المتناقضات
كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا
فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا
فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر
دون الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء
كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه
فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في
مقصوده واما ثانيا فلانه بعد ما بين انه يجوز ان يكون امر ما ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كما انه
يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه ورود واما ثالثا فلان المتمايزين بما
الثابت في الذهن وغير الثابت فيه فاللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا
في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه الا ان يكون ما ليس
بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو مم
فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول
قد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره هيهنا لينبني
عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على
الحمل مط وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد
يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي
يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة
الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقة
ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت
في الوجود ايض لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة
في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين
ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك
في الوجود بل رب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والمحمول
ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها ولو
منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي ليتناول امثال هذه
القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن
الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل بكونه اتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات

قوله وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة اقول الاولى ان يقال اذعان وقوع النسبة اولا وقوعها لئلا يدخل فيه الشك والوهم بل التخييل ايضا فان التصديق ادراك خاص مغاير للتصور بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما يشهد به من له وجدان صحيح وهذا النوع من الادراك لا يتعلق الا بمعلوم خاص هو ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف التصور فانه امر لا حجر فيه يتعلق بكل شيء حتى يتعلق التصديق ملا جلال

قوله ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما اقول قد يطلق الحمل بمعنى الحكم الحملي وهو الذي مر تفسيره وقد يطلق على متعلقه وهو المراد هيهنا ولذلك فسره باتحاد المتغايرين مفهوما بحسب الذات فانه متعلق الحكم اعني وقوع النسبة وقد ترك القسم السلبي اكتفاء بالاصل ولما اراد تعريفه على وجه يتناول الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم بالمحمول والذات بالموضوع كما هو المعتبر في التعارف ملا جلال

قوله قيل يرد اقول حمل القائم لذات على الموصوف ولذلك اعترض عليه بانه لا يصح اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم والوجود الا بجواز حمل السواد على المتحرك وعلى ... هو عليه فليدفع ذلك ونحن نقول انه لم يتحقق بحمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد فان معنى كون الشيء وصفا فاعليه لونه هو باحد انحاء الاتحاد فيعود شبهة الحمل قطعا فانك اذا قلت ... متحدان فيما صدق عليه كان هذا حكما بان شيئا واحدا بانه بعينه ... معا

قوله ... هذا الذات ان كانت عين كل منهما لزم حمل الشيء على نفسه او غيره لزم اتحاد الاثنين ... مادة الشبهة الا بان يقال هما متحدان في الوجود ومختلفان بالمفهوم لما سيأتي تحقيقه ملا جلال

المركبة منها وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا يعنى قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد اعنى الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعى قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم فى القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابى مطلقا تقريره ان يقال ان طرفى الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر ففى قولنا كل رومى ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومى لم يكن بين البياض والرومى مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومى اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الاخر فالطرف الاخر فى نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان عند قيامه به وح يلزم قيام شئ بما ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعى قيام احدهما بالاخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء قولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر قلنا مم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات و لو سلم ان التغاير يستدعى قيام احدهما بالاخر فلا نم انه يستدعى اعتبار عدم القائم فى القيام ليلزم اتصاف شئ بما ليس متصفا به قولك فالطرف الاخر فى نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به لا اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم قيل بيانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابى فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشئ بنفسه اقول فيه نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيته من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماتى هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو بط قطعا واثبات الوجود للماهية لا يستدعى وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على المهية تقريره ان يقال اثبات الوجود للماهية يعنى حمل الوجود عليها يقتضى ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للمهية يستدعى وجود المهية قبل وجودها وذلك مح لافضائه ان يكون المهية موجودة بوجودين او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للمهية لا يستدعى وجود المهية قبل وجودها قولك والوجود لا يكون ثابتا للمهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا مم فان الوجود كما سبق تحقيقه ثابت للمهية من حيث هى لا للماهية المعدومة ولا للمهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضى تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها فى الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على سلب الوجود عن المهية تقريره ان يقال سلب الوجود عن مهية لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سويها

من المهيات والآ لم يتعين تلك المهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت
موجود فالمهية ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للمهية شرطا لسلب الوجود
عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن مهية
لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها و
ثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن المهية نفي المهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان
هناك امرا متحققا هو المهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس
بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن المهية
الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن المهية من حيث هي
غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية
موجبة مطلقة عامة وهي قولنا المهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا المهية موجودة في زمان كونها محكوما
عليها وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات
في القوى العالية ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق والذهني عن مهية من الماهيات
مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيهما ليحتاج الى دفعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما يعرضان
للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل يقالان على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى
بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع
الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية من عكسهما وليست الموصوفية ثبوتية والالتسلسل قد ذكرنا ذلك
في ضمن ضابطة قد نقلناها من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما
يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون
له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كاللاانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق
على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان والاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه
موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي ان الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في
الاذهان ويقال للموجود في الاعيان وللموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة
وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت
موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا
اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء المثال للفظ كان وجودا
حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان قيل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا
بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود
في الذهن دونهما لانا نقول كلها يوجد في الذهن ووجودها الذهني ثابت

قوله في المجهول
لا امتناع الحكم على المجهول
المطلق فالشبهة في سلب الوجود
ايضا باعتبار الصدق ملا جلال قوله
لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اقول اراد بالسلب ههنا
اللاوقوع لا الانتزاع كما في العبارات السابقة
وفي قوله وهما لا يناقضان السالبة
المطلقة العامة اعني
سلب الوجود
عن المهية
في الجملة ملا جلال
قوله واعلم ان
ارتسام المفهومات
اقول هذا يدل على
تردده في هذا الاصل
فيلزم تردده في الفرع
ايضا فلا حاجة له الى
التزام كون البحث عن العدم
تطفلا كما مر في فواتح الكواشف
وهذا ما لوحنا اليه هناك من
تجويزه لبعض الاحتمالات التي
بها يندفع عن هذا الالزام ملا
جلال قوله والحمل والوضع
من المعقولات الثانية قوله يقالان
المصنف اراد ان قول الموضوع والمحمول على
افرادهما بالتشكيك اطلاقا للمبدء وارادة
المشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان
الاخص اولى بالموضوعية والاعم بالمحمولية واما
ان قول الحمل والوضع على افرادهما بالتشكيك كما
صرح به الشارح فخلاف الظاهر ملا جلال قوله
وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه
اقول على قول من ينفي وجود الطبيعي لا فرق بين السواد
والجسم والفرس واللاانسان والاعمى فان جميعها
غير موجودة عنده بل ما صدقت هي عليه واما على التحقيق
فالثلثة الاول موجودة بالذات بخلاف الاخيرين فانهما
موجودان بالعرض بوجود ما هما انكار معدولة
ما عرضي كما عرفت غير مرة ملا
جلال الدين دواني
رحمه الله

لها بالذات لا بالعرض وليس لذلك وجود في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واجيب بان مفهوم اللاانسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا نعني به لفظ الفرس ونقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجودا ابعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمى احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المتشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المصنف وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابرهيم ع واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود عليه لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة وهي ان يق لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ويساق الكلام الى اخره لا يق الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم الايجابي على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يق يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يق معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وتمت المعارضة والا لم يتم دليلك هذا الثاني النقض وهو ان يق ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لدل على انه لا يصح حكم اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيه كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين مح وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يق لا نم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له حتى يتصورها ويحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور او يحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله

بالاعادة لا
ان يطلب من وجوه اخر
واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل المعدوم
في حال العدم ذات ثابتة لم يكن احدهما ولكن
يستحيل ان يكون قد كان له اذ هو الموجود السابق
دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد
منهما معادا واذا كان المحمولان اثنان
يوجبان كون الموضوع
لهما مع كل واحد
منهما غير نفسه
مع الافتراق
المستمر موجودا
واحدا او ذاتا
ثابتة واحدة كان
باعتبار الموضوع
الواحد القائم موجودا
او ذاتا شيئا واحدا و
بحسب اعتبار المحمولين شيئين
اثنين فاذا فقد استمراره
في نفسه ذاتا واحدة بقي له
الاثنينية الصرفة لا غير الا
وليس في المستند دال على امتناع
العود بامتناع الحكم على المعدوم كما
قرره المتاخرون وكيف يتصور من
كان في شعره هذا المستند دال على عليه
ان اعتبار العدم عبارة عن فقد الذات
وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين و
العدم شيئا واحدا العدم انحفاظ الذات
حال العدم فاعتبار المعاد عن المستانف
المفروض واختصاصه بصفة الاعادة ان كان
لكونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو
بط لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروض
الوجود اولا فهو عين النسبة التي وقع النظر في امكانه
وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب
الاثنينية الصرفة والظاهر ان ذلك مقصود المصنف وكلامه
قابل الانطباق عليه من غير كلفة فان ظ قوله فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق عليه
الحكم بها فيندفع عنه ذلك
الايرادات
المبنية على ما قرره نعم يبقى ان يق المعدوم في الخارج
يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب الذهن فليحفظ وحدته
بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود في الذهن بالحقيقة
هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحاده مع
الموجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه
مطلقا بالفعل فتامل ملا جلال دواني

لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس هوية ثابتة في الجملة اوفي الذهن فهو مم وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا مم عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا فمسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس في زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك ايضا مم لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما ما دام معدوما فذلك مسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدا بعينه وتخلل شيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وايضا انه لا يجوز التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر والا لزم بطلانه فضلا الى كون الشيء مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته الاول وفي هذا دفع للتفرقة والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدا من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدا والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدا ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا وايضا الافضاء الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدا والوقت المعاد بالمهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلثة يجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اقول وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدا والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض واقول يمكن توجيهه بما يندفع عنه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه

لكان المبتدأ مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتأخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يتوهم ان التقدم والتأخر بحسب الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض اخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيد الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى سفسطة وما يتوهم من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لان غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتداء البتة وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر وهذا ما يتوهم ان المبتداء هو الواقع اولا الا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا الا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان ونمنع ايضا بان الزمان عندنا القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار وجه اخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتداء في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء وله فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتداء لان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتداء على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا المعنى مح اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مط ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتداء ما لا يكون كذلك لا يق فعلى هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فيم علم انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتداء لانا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق مم لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء اولا زمه لا يختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة فهو لامر ينفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المص بقوله والحكم

قوله هو يحكى انه وقع هذا البحث اقول رايت في الاسولة التي سالها بهمنيار عن الشيخ ابي علي ان الطالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الآنين حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار في مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ يجعلني المسموع منه مع كونه يرى تبدل الذات منه

قوله ولو سلم فلا نسلم انما يوجد الخ اقول لما كان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض لذواتها كما تقرر في موضعه فلو اعيد الوقت لزم ان يكون متصفا بالسبق لكونه مقتضى ذاته وان كان متصفا بالمسبوقية ايضا لفرض الاعادة فيلزم كون الواقع فيه مبتداء لكونه واقعا في الزمان الاول ومعادا لفرض الاعادة منه جلال الدين دواني

بامتناع

بامتناع العود لامر لازم للمهية يعنى ان الموصوف بامتناع العود هى الماهية الموصوفة بطريان العدم و
هذا الوصف اعنى كونها قد طرء عليها العدم امر لازم للمهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة
مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضى امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق
سبب الامتناع اعنى هذا اللازم هناك قيل لا نم ان المهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك
لانه كما لا يكون المهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون المهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المصنف فى التحقيق منع
وسنده حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود لمهية المعدوم او لامر لا ينفك عنها امتنع وجودها
ابتداء قولك لان مقتضى ذات الشئ او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز
ان يكون سبب الامتناع وصفا لمهية المعدوم الموصوف بطريان العدم لازما لها اعنى كونها قد طرء عليها
العدم ويتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضى اعنى طريان العدم فكلام هذا القائل ان كان
منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا لما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهى
غير مقبول فى العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يسند المنع بان مهية المعدوم من حيث
هى يجوز ان يقتضى امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود
المطلق ولا يلزم من امكان العدم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده
بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مط قال صاحب المواقف الوجود امر واحد فى حد ذاته لا يختلف
ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن يلزم
الوجودان اى المبتداء والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة فى المهية يجب اشتراكها
فى هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشئ الواحد ممكنا فى زمان كزمان الابتداء ممتنعا فى زمان
اخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود فى الزمان الثانى اخص من الوجود مط ومغاير للوجود فى الزمان
الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثانى امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير
لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الوجوب الذاتى معللا بان الوجود فى زمان اخص من الوجود
المطلق ومغاير للوجود فى زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا ذاتيا
تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه
فى زمان ويقتضى لذاته وجوده فى زمان اخر واغناء للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع
لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها فى زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها لكونها موجودة فلا احتياج
لها الى صانع يحدثها انتهى كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام من اخره حق وصواب لكن لا اثر له فى دفع
هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعى زيادة بسط فى الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات
للوجود مط والامتناع عن اقتضائها العدم مط والامكان عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقدم انه
لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شئ واجبا فى زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا

قوله وقد يسند المنع بان ماهية المعدوم اقول لا يخفى ان هذا عبارة المتن من غير تكلف ما جلال

فی زمان اخر او بالعکس او ممکنا فی زمان ویصیر ممتنعا فی زمان اخر او بالعکس لانّ مقتضی ذات الشیٔ لا یتخلّف ولا یختلف بحسب الازمنة لکن الوجود قد یقیّد بقید سلبیّ او اضافیّ فلا یقتضی ذات الواجب الوجود المقیّد بهذا القید بل یمتنع اتصافه به کما اذا قیّد الوجود بکونه مسبوقا بالعدم فانّ هذا الوجود یمتنع اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلک لا یخرج ذات الواجب عن کونه واجبا ولا ینقلب عن وجوبه الذاتی الی الامتناع الذاتی لانّ اقتضائه للوجود مط باق بحاله لم یدخله تغیّر ولا تبدّل وانقلاب وکذا العدم قد یقیّد بکونه مسبوقا بالوجود فلا یقتضی ذات الممتنع هذا العدم المقیّد بل لا یمکن اتصافه به ولا یلزم من ذلک الانقلاب من الامتناع الذاتی الی الوجوب الذاتی بناء علی انّ اقتضائه للعدم مط باق بحاله وعلی هذا القیاس اذا قیّد الوجود بکونه ناشیا عن ذات الموصوف به لم یمکن اتصاف ذات الممکن به ولم یصر الممکن بذلک ممتنعا اذ نسبته الی الوجود المطلق باق بحاله لم یتغیّر بعد وایضا فانّهم قالوا ازلیّة الامکان غیر امکان الازلیّة وغیر مستلزم له وذلک لانّا اذا قلنا امکانه ازلیّ ای ثابت له ازلا کان الازل ظرفا للامکان فیلزم ان یکون ذلک الشیٔ متصفا بالامکان اتصافا مستمرّا غیر مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذی یقتضیه لزوم الامکان لمهیّة الممکن واذا قلنا ازلیّته ممکنة کان الازل ظرفا لوجوده علی معنی انّ وجوده المستمرّ الذی لا یکون مسبوقا بالعدم ممکن ومن المعلوم انّ الاوّل لا یستلزم الثانی لجواز ان یکون وجود الشیٔ فی الجملة ممکنا امکانا مستمرّا ولا یکون وجوده علی وجه الاستمرار ممکنا اصلا بل ممتنعا ولا یلزم من هذا ان یکون ذلک الشیٔ من قبیل الممتنعات دون الممکنات لانّ الممتنع هو الذی لا یقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا کلام حقّ لا شبهة فیه مشهور فیما بین القوم وما قیل من انّ امکانه اذا کان مستمرّا ازلا لم یکن هو فی ذاته مانعا من قبول الوجود فی شیٔ من اجزاء الازل فیکون عدم منعه منه امرا مستمرّا فی جمیع تلک الاجزاء فاذا نظر الی ذاته من حیث هو لم یمنع من اتصافه بالوجود فی شیٔ منها بل جاز اتصافه به فی کلّ منها لا بدلا فقط بل ومعا ایضا وجواز اتصافه به فی کلّ منها معا هو امکان اتصافه بالوجود المستمرّ فی جمیع اجزاء الازل بالنظر الی ذاته فازلیّة الامکان مستلزمة لامکان الازلیّة اقول مدفوع بانّ قوله لا بدلا فقط بل ومعا ایضا مم و اذا تمهّد هذا فنقول مقصود المانع انّ العود لیس وجودا مط علی ایّ وجه کان بل هو وجود مقیّد بکونه حاصلا بعد طریان العدم فلم لا یجوز ان یمتنع اتصاف مهیّة المعدوم بهذا الوجود المقیّد ولا یمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غیر لزوم الانقلاب من الامکان الذاتی الی الامتناع الذاتی کما هو فی اخواته ونظائره علی ما تقدّم فقول هذا القائل ولو جوّزنا کون الشیٔ الواحد الی اخره لا تعلّق له بکلام هذا المانع لانّه لا یقول بهذا التجویز ولا یلزمه ایضا وکذا قوله الوجود امر واحد الی قوله ولو جوّزنا الانّ حاصله انّ الوجود المعاد اذا اقتضی لذاته امرا یجب ان یقتضی الوجود المبتداء ایض لذاته ذلک الامر بعینه وبالعکس لانّهما متّحدان ذاتا وحقیقة وانّما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم یقل بخلاف ذلک ولا یلزم ایض من کلامه خلافه بل اللازم من کلامه انّ الوجودین المبتداء والمعاد متغایران بحسب الاضافة الی امر خارج

قوله فنقول هذا القائل اقول وقع الشرح لفظ هذا عند القائل
ولم یات بالجسم
مادة الشبهة اذ لا خفاء فی
ان مقصود هذا القائل انه لو جاز ان
یکون الشیٔ بعد ما طرد علیه العدم ممتنعا وقبله
ممکنا کما قیل فی التقریر الاول لجاز ان یکون الحادث فی
زمان عدمه ممتنعا وفی زمان وجوده واجبا
وایضا لو جاز کون الشیٔ ممکن
الاتصاف بالوجود
الاول و
ممتنع الاتصاف
بالوجود الثانی
کما قیل فی التوجیه
الثانی لجاز کون
الحادث ممتنع الا
تصاف بالوجود فی
زمان عدمه واجب
الاتصاف بالوجود فی
زمان وجوده فان العلة
المذکورة فی الوجهین جاریة
فیه الا انه تسامح فی قوله لان
الاشیاء المتوافقة فی الماهیة
الی قوله ولو جوزنا وکان حق العبارة
ان یقول لان الاشیاء المتوافقة
فی الماهیة یجب اشتراکها فی اقتضاء
الذات الواحدة ایاها وقوله ولو جوزنا
الخ معناه انه لو جوز کون الشیٔ ممکنا وجوده
الابتدائی ممتنعا وجوده الثانی بناء علی
اختلاف الوجودین لجاز مثل ذلک فی الحادث
بان یکون ممتنعا وجوده فی زمان عدمه واجبا
وجوده فی زمان وجوده اختلاف الوجودین و
الحاصل ان الاختلاف سواء اعتبر فی الموضوع
او فی المحمول یحکم باختلافها فی الامکان والامتناع
یجری فی الحادث الی ان قال عبارته اشبه بالاقتضاء
علی الوجه الاخیر الذی یحسم مادة الشبهة
زمان وجوده فی زمان اخر
لا بان یعتبر الا
خلاف
فی جانب الموضوع ولا بان یعتبر فی جانب المحمول

فيجوز ان يقتضى مهيّة المعدوم لذاته عدم الاتّصاف باحدهما يعنى الوجود المعاد ولا يقتضى عدم الا
تّصاف بالاخر ولا ينافى هذا ان لا يجوز ان يقتضى احد الوجودين لذاته امر اولا يقتضيه الوجود الاخر
اقول ويمكن تتميم هذا الدّليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذ الحّص وجرّد اطرافه يعود امّا الى
قولنا ان ذاتا مّا من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود وامّا
الى قولنا ان ذاتا قد اتّصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاوّل نقول لا شبهة انّ اتّصا
ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتّصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى المسبوقيّة
بالعدم والمسبوقيّة بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا امّا من احد هذين القيدين او كليهما لكنّا نعلم انّ
المسبوقيّة بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والّا لم يتّصف مهيّة بالحدوث وكذا المسبوقيّة بالوجود
والّا لم يتّصف مهيّة بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فاتّصافها بالوجود
المقيد بهذين القيدين اعنى اتّصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثّانى نقول ذات الممكن من حيث هى لا يمتنع
اتّصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتّصافها بالوجود لكان ذلك
الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعنى اتّصافها بالعدم ومسبوقيّته بالوجود او من كليهما و
اتّصافها بالعدم لا يصلح لذلك والّا لم يخرج ماهيّة من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقيّة بالوجود
لانّ الوجود الاوّل ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان ساير القوابل بناء على
اكتساب ملكة الاتّصاف بالفعل فقد صار قابليّتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اهون
وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عمّا هى عليها بالذات من قابليّة الوجود
فى جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة
بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتّصافها بالوجود وذلك هو المط وجه اخر اقناعى وهو انّ الاصل فيما
لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء انّ كلّ ما قرع سمعك من الغرايب فذره فى
بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضروريّة وردت على
الموجود من حيث هو قابل للتّقييد وعدمه لانّ مورد القسمة فى اىّ تقسيم كان لا يقيد بشئ من القيود
برة فى الاقسام ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقا قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على
المهيّة لا باعتبار العدم والوجود جواب شكّ يورد فيقال لا يمكن الحكم على مهيّة من الماهيات بامكان
الوجود لانّ كلّ مهيّة امّا موجود فلا يقبل العدم وامّا معدوم فلا يقبل الوجود والّا اجتمع النقيضان
تقرير الجواب انّ المحكوم عليه بالامكان هو المهيّة من حيث هى لا المهيّة باعتبار الوجود ولا المهيّة باعتبار
العدم حتّى يلزم اجتماع النّقيضين وقد سبق هذا المتن بعبارة اخرى وهى قوله وعروض الامكان عند عدم
اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهيّة ثمّ الامكان قد يكون لنفى التّعقّل وقد يكون معقولا باعتبار
ذاته اشارة الى جواب شكّ يورد فيقال لو اتّصف شئ بالامكان لوجب اتّصافه به والّا لامكن زواله
الامكان عن مهيّة الممكن وهو مح لانّ الامكان من لوازم مهيّة الممكن على ما سبق ووجب اتّصافه بذلك

قوله
وجه اخر اقناعى
اقول لا اصل ههنا الّا الامكان
71 بمعنى الكثير الراجح فيكون الكثير لا يقيم دليل
على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظ وان كان بمعنى ما
لا يصار عنه الّا بالدليل فهو باطل لان كلا من الوجوب
والامكان والامتناع ليس شئ منها
اصلا بهذا المعنى بل كل منها
يقتضى ماهيته بخصوصه
فالم يقم دليل
على ان الشئ
من اى قسم لم
يعلم حاله وما قال
الحكماء معناه ان ما
لا دليل على وجوبه ولا
على امتناعه لا ينبغى
ان ينكر بل يترك فى
بقعة الامكان العقلى الذى
مرجعه الى الاحتمال لا الى الاعتقاد
امكانه الذاتى فينبهك على هذا
تقييده بما لم يذدك عنه قائم
البرهان وكيف يتوهم ذلك
وقد ذكر الشيخ فى كتبه ان من تعود
ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ
عن الفطرة الانسانية وجه اخر فى
امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته
بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من
الحوادث المتسلسلة من غير بداية وهو بط
ويمكن ان يمنع لزوم اعادة جميع الاسباب لجواز
ان يعود باسباب اخر متناهية فقط او بانضمامه
الى تلك الاسباب السابقة المتسلسلة لاجلال

الوجوب ايضا وكك بوجوب لوجوب وكك حتى يتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور و
هذه الشبهة يمكن اجراؤها فى كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم
والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التى يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا
وكذا اللزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب
عن الجميع ان هذا تسلسل فى الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها ريثما
اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغى بعد تمهيد
مقدمة هى ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر فى المراة ربما جعلها
وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام
عليها ويكون المراة ح ملحوظة تبعا على انها اله لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس للعقل بهذه
الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المراة بصفاء جوهرها وصقالة وجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما
لاحظ المراة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كك البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها مراة لمشاهدة
بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انها حالة بين المهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار
يعرف حال المهية والوجود كانه اله للعقل فى تعرف حالهما ومراة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان
ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبة الى
شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعنى الامكان باعتبار ملاحظتهما اعنى المهية والوجود
فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مراتها ملحوظة بالذات مقصودة فى نفسها اصالة كما
اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه
الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبة
الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثانى ولاحظ معه ايضا المهية وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به
واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعنى على وجه يكون اله لملاحظة حال المهية والامكان لا يفضى الى اعتبار
وجوب اخر بين هذا الوجوب والمهية فلا يفضى الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من
حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا المهية وتعقل النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب اخر بين
هذا الوجوب والمهية فاعتبار الوجوب الاخر يتوقف على ثلاث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ
هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك وجوب اخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضرورى للعقل فله ان
لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذى حققناه يعتبر حال التسلسل
فى ساير الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم
وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظه العقل باعتبار ملاحظتهما الثانى من حيث انه
مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا
وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة

بينهما اعتبر لزوما اخر بينهما فاعتبار اللزوم الاخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التى لا شيئ منها بضرورى للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم اخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضرورى فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن احد المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم الثانى امرا متحققا اى موجودا فى نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما فى نفس الامر لاحد المتلازمين وهو مم فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول فى نفس الامر انتفاء الحمل فى نفس الامر غاية ما فى الباب ان مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا فى نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيما الانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمى على شيئ فى نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية فى نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى فى الخارج وكذلك الاربعة اذا تحققت فى الذهن كانت متصفة بالزوجية فى نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة معها وعن الثانى بان الضرورى هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات فى نفس الامر بل كون احدهما اثنا للاخر فى نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا فى نفس الامر لما بيناه واعلم ان هذا السؤال والجواب كليهما يجريان فى جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيق مثلا لو كان وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضرورى فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيئ ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن ويجاب بانا لا نم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا فى نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول فى نفس الامر انتفاء الحمل فى نفس الامر والضرورى ليس ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات فى نفس الامر بل كون مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس فى سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم فى نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما فى نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل لزوم لازما فى نفس الامر كان

امكان انفكاك الملزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم
اذ على
تقدير انفكاك اللازم
لا يكون اللازم لازما وهو مع وضوح
ذلك تصدى بعض الناظرين لمنع قوله لو
لم يكن لازما جاز انفكاكه قايلا انما يتاتى ذلك لو كان
اللزوم موجودا فى نفس الامر ولم يكن لازما اما اذا
لم يكن لازما حال عدمه فلا يلزم جواز
الانفكاك كما ان السواد
حال عدمه لم يكن
لازما
للسطح ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه هذا الغلط
وهو ما يجب ان يرقم باقلام الابهام على الواح الارواح
[illegible]

متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت
ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في
نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا
لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا و
من ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك
البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس
الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدء المحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك
وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبدء المحمول وتحققه بحسب في نفس الامر
لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع الملزومات لغير المتناهية
في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار

وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال
من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج
كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا
فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس
الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من
هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن
الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في
الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه لكونه
جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو
كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله و
لو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري اي اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء
التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها
اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير
الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما لكونها كسبيا واما لقلة الاسباب المقتضية
لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا
يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون
احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته
وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر الى مرجح ونسب اليه جزم العقل بانه يحتاج الى

قوله وهو ان ما في نفس الامر يجب اقول ان اراد مطلق
المغايرة فمم وهي متحققة ههنا بحسب الاعتبار وان
اراد المغايرة بالذات فمم وكانا فصلنا
الكلام في مواضع منه فيما سبق ملا
جلال قوله
وكان الانسب
اقول فيه انه
على التوجيه و
هو انه جواب
عن الاستدلال
على وجود الامكان
فا والظاهر ان المصنف
قصد تحقيق الاتصاف
بالامكان بحسب العقد
وبينه بكونه امرا عقليا اي
من الصفات التي تعرض
الاشياء في العقد وهي من
المعقولات الثانية ومع ذلك
اجزاء الكلام فان السوابق
اللواحق احكام الممكن لا الامكان
ولا يتوجه عليه ما ذكر ملا جلال دواني
قوله وتقرير الجواب ان الاولي اقول فيه
اشتهر فيما بينهم ان الاوليات جلاء
وخفاء انما هو لاختلافات تصورات
اطرافها كما يشعر به عبارة المتن وعلى
ذلك بنى الشارح الجواب ولك ان تمنع جواز
اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان بل
بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد
كيف لا وبعض الاشخاص يدرك التفرقة بين
النظم وغيره بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما
اصلا وكذا في الحان المنتظمة والمتنافرة ملا جلال
قوله لما عرفت من استواء طرفي الممكن اليه اقول الا يخفى
ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بثبوت الاستواء
للممكن ليس بديهيا وليس يلزم من كسبيته
تصور الاطراف في شيء بل
ربما كان تصور
مفهوم
متساوي نسبة الطرفين اليه بديهيا كما صدر ... ان

ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة مجملا او تصورات
قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت
فان العقل الى ما الوفه اميل ولم يتعوده عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كذيمقراطيس
واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر
لامكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه
في وجوده مثلا الى مؤثر ان وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن تاثيره فيه امر محال وذلك لوجوه الاول
انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر
فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني
ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما
عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان
التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان
المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم
جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية
الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما المحال هو
التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في المهية او في الوجود او في موصوفيتها
به والكل محال اما في المهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند
وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري
فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير
المؤثر لما كان كذلك ومايقرب من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم تاثير المؤثر
وسلب الشيء عن نفسه محال فممنوع لاستحالته فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما
فاذا ارتفع المؤثر في وقت ودائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صادقا
السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فقد عرفت انهما امران عدميان
فلا يصلحان اثرا للموجد والجواب ان تاثير المؤثر في المهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل
اياها تلك المهية فانه محال غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون
احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان المهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على
ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل
المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله وللحقه وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن بعبارة
اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير وقد شرحناه هنالك فلا نعيده ومنها انه
لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح

اقول لما كان ثبوت
الشيء للشيء يستدعي ثبوته
لنفسه فعلى تقدير انتفائه يصدق
سلب جميع المفهومات عنه فان كان انتفاؤه واقعا
صدقت السالبة المطلقة او ممكنا غير واقع
صدقت الممكنة فقط وان كان مستحيلا
لم يصدق اصلا وهذا مما لا خفاء فيه
ولا خفاء ايضا في انه يصح
في بطلان التالي
في التقرير

9
الاول الخ
ايضا لانه لما علم
كونه على تقدير الانتفاء
مسلوبا عن نفسه كان احتمال الا
نتفاء مستلزما لاحتمال ذلك السلب
هذا مما سبق به الوعد مع اخلال

اثر الشيء والجواب انا لا نم ان العدم لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يق لو جاز
استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في
العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل
بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك
لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم
الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود
المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وُجِدَ حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب
عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عُدِمَ حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركته المستندة الى
حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يق عدمه
مستند الى امر ملازم لعدمها لجاز ان يق وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا بط بديهة فدعوى
الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى
المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال
بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال
بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لمهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد
معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة
هو الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء
فلا حاجة وقد التزم جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع
في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي
دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا
واما الجواهر اعني الاجسام وما يتركب هي منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة
المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر
تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه مح لان المؤثر
ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل يلزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا اخر متجددا لم يكن
التاثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي بهذا البقاء فتاثير المؤثر
في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة ان افادة البقاء
للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس
بمح ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان
حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني

بعد هذا الدليل يرد الذي بنقضه ان يحقق ان التاثير سواء
كان في الوجود الحادث او المستمر فهو تاثير في نفس
الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار فان
الحادث انما يفيده العلة الوجود
من حيث هو وجود
لا من حيث
وجود بعدما
لم يكن ولهذا
لا يصح ان يقول
ان شيئا جعل
وجود الشيء بحيث
لا يكون الا بعد العدم
فهذا غير مقدور عليه بل
بعض ما هو مقدور واجب
ضرورة انه لا يكون بعد عدم
وبعضه واجب ضرورة ان
يكون بعد عدم فالوجود من حيث
هو وجود تلك الماهية مستفاد
من العلة واما وصفه وهو انه بعد
ما لم يكن فلا يجوز ان يكون من علة
نص في ذلك في الهيات الشفا اقول
تحقيقه ان التاثير انما هو بالذات في نفس
الوجود والوصف لازم له فلا يحتاج الى
تاثير جديد بل هو مستند ابتداء الى نفس الوجود
كما سبق نظير ذلك في تحقيق الجعل وبعد تمهيد
ذلك نقول العقل يحكم باستحالة تاثير المعدوم
في الموجود من غير تفصيل بين الحادث والمستمر
اذ على التقديرين التاثير في نفس الوجود ودون الوصف
اثرا اخر لما فصل واللازم عليهما استناد الوجود
الى المعدوم وهو ما ينقبض عنه صريح العقل فاذا ثبت
تعلم من هذا التفصيل ان التوضيح الذي اورده الشارح
لا يقطع حسم مادة الشبهة فاحسن
تدبره طا جلال الدين
دواني
م

وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفى وجوده وعدمه امر لازم فى حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه بالبقاء فهو فى وجوده ابتداء وفى بقائه محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود و يديمه له وحاجته اليه فى حال بقائه كحاجته اليه فى ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم فى ان لم يبق موجود ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوؤه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام فى العلة الموجبة وليس البناء موجدا للبناء فى الحقيقة انما هو بحركة يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هى غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شئ منها ولهذا اى ولان الممكن الباقى مفتقر الى المؤثر فى بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر فى بقائه غاية الامر انه ليس له حال حدوث كالحادث الباقى فلا يحتاج الا فى البقاء بخلاف الحادث الباقى فانه يحتاج الى المؤثر فى الحدوث ايضا لو امكن اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات وبالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد فى الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة او لو امكن القديم الممكن وكان انسب بما سيأتى من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات البارى تعالى على راى ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار فتعين الايجاب قلنا على راى المصنف صفات البارى تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو راى الحكماء والمعتزلة و لا يمكن استناده الى المختار يعنى انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود فى انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا فى وجود المقصود كان القصد مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازى استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره فى القديم اما حال بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اى لا بالذات ولا بالزمان سوى الله لما سيأتى ان القدم الذاتى لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سيأتى من ادلة توحيد الواجب وما وقع فى عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا يفتقر الى غير الذات و اما القدم الزمانى فيوصف به ذاته تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة

قوله اى لو امكن مؤثر قديم اقول القرينة على ارادة القديم ان استناد القديم لا يمكن الا الى القديم ولا يتوجه على هذا ما

٧٧ اورده السيد قدس سره على الشرح القديم من ان هذا التعليق انما يظهر فائدته اذا فرض الكلام فى الصانع تعالى بان يقال يجوز استناد القديم الممكن اليه تعالى لو امكن كونه موجبا وغرضه ان النزاع انما هو فى كونه تعالى موجبا لا فى امكان المؤثر الموجب فان ذلك متفق عليه فلا فائدة فى هذا التقييد ملا جلالى

قوله يعنى انما قيدنا المؤثر اقول اشار بهذا التفسير الى انه ليس متفرعا على ذلك الاصل فان افتقار الممكن الباقى الى المؤثر لا دخل له فى هذا الحكم اصلا وان استناد القديم الممكن الى المؤثر هو الذى يستند الى ذلك الاصل والتقييد بالموجب امر اخر وعلى هذا فقوله ولا يمكن استناده الى المختار عطف على قوله ولهذا جاز لا على جاز فقط ملا جلالى

قوله لما سيأتى قال الشارح فى الحاشية هذا وعد بلا وفاء لان ما يجئ فى موضعه هو ان الاجسام كلها حادثة ولا يلزم حدوث كل الممكنات اقول ما ذكره متجه الا انه يتكلف لجر كلام المصنف على انه لا قديم سوى الله تعالى ثابت يقينا لما سيأتى من حدوث الاجسام والنفوس اى ولا وجود العقل ... قوله فيما بعد ولا يفتقر الحادث الى مادة ومدة والا لزم التسلسل بان المادة والمدة حادثتان لدلالة برهان حدوث الاجسام على حدوثهما ولا يستبعان ... بان كل ما سوى الله تعالى حادث جلالى

ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعـ واما
المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضـ عما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة
القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية و
الموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة
للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة و
ان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة
في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه
المصنـ بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره
الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان
في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق
في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت
قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعـ صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم
هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعـ صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما
كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم
قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمنتقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات
القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعـ بقوله لَقَدْ كَفَرَ
الَّذِينَ قَالُوا اِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلَثَةٍ لاثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وَمَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اِلٰهٌ وَاحِدٌ واما
غير ذات الله تعـ وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعـ وصفاته مخلوق
وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية
بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل
الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والاجسام
العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما
والحرنانيون منهم اثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما
يكون مبدء الحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان
ليسا حيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها
الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المصنـ الى انه ليس في الوجود
قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعـ وادعى ان صفاته تعـ ليست زائدة على ذاته كما ذهب
اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسـ يعني لو افتقر كل حادث الى مادة
ومدة لزم التسـ لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعـ فيفتقران ايضـ الى مادة ومدة

قوله بالانتقال اقول فيه نظر لان ذلك وان كان حقا [illegible]
ان الجسم والذات معلومان بامارات والتكفير
انما يتعلق باثبات تلك الامارات لا باطلاق
اللفظ وان شئت قلت انما
كفروا النصارى باثباتهم
قدماء
مستقلة وهو كفر سواء سميت ذوات او لا والمتكلمون
لا يكفرون لانهم لا يثبتون له تعـ ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى
بل انما يطلقون الالفاظ فتدبر
ملا جلال

اخرين ونتقل الكلام اليهما حتى بيتسر لا يبقى معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة
سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود
حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على راى الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والمح هو
الثانى دون الاول لانا نقول الاول يصادم على راى المص وسائر المتكلمين كما سيجئ في مبحث ابطال التس
وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده
وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشئ لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشئ ليس له
شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشئ وعدمه ترتب حسى ولا عقلى فهو بالزمان فان
عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما
اخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبنى لابحاث كثيرة بين
الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه اخر وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ليست كلية
الواحد على الاثنين التى قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع مع
البعدية فلا بد لها من معروض يعرض هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرض القبلية لا بواسطة
شئ اخر فذاك وان عرض القبلية بواسطة شئ اخر فذلك الشئ الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم
لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا او بعد فتعين ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا
للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا
بواسطة امر اخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا
مسلم لكن العدم لا يقتضى لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك
القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح
مثلا اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح
يمكن ان يقسم ويقال قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم قبل زيد الى عمرو ويقال
قبل زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزائه لا تجتمع في الوجود فان كل
جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى اخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لا يقال القبلية اضافة
بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقولهما اضافتان
عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج فان قيل
فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذى هو القبل مع الجزء الذى هو البعد انما يكون في الوجود الخارجى فيلزم
ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشئ في الخارج ينافى اتصاله اذ المتصل هو
ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذى يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة الانقسام
اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود

قوله ان اراد بمعروض القبلية بالذات اقول هذا اورد [illegible]

فكان لكل من القبل والبعد وجود فى الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزء واحدا هف وهذا مع انه لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام فى واحد منها انتهاء الانقسام فى الاخرين فيبطل الاصل الذى عليه مبنى قواعدهم لا يق عدم اجتماع الاجزاء فى الوجود الخارجى لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجى فان السلب الخارجى لا يقتضى وجود الموضوع فى الخارج كما يق العدم والوجود لا يجتمعان فى الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم فى الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء لشئ فى الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمى والسطح والخط بل على الجسم الطبيعى ايض فانها لا اجزاء لها فى الخارج حتى يجتمع فى الوجود الخارجى بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة فى حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان فى الوجود الخارجى على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق فى المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية فى المهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية فى المهية يجب تساويها فى اللوازم وان كانت متخالفة بحسب المهية كان كل جزء منها منفصلا بمهيته عن باقى الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا يقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالمهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التى يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شئ منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة ح ايض من اجزاء لا يتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة فى الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتاخر واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودى لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعى محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشئ على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشئ بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما يتوهم من ان امكان الشئ هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان وعدمه فيق هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكانها قائمة بها اذ ليس له حالة قبل الوجود

قوله لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة
اقول فيه
نظر لانه كما ان اتصاف
الموجودات الخارجية بالاوصاف ٨٠
لا بد له من علة كذلك اتصاف الاموال
عتبارية باوصافها الواقعية فحكم العقل بتقدم بعض
تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره
ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها
ان كان مطابقا للواقع
فلا بد لاتصافه
به من علة
قطعا سواء
كانت موجودة
او لا وسواء
كانت تلك العلة
موجودة او لا فان
كانت العلة ذواتها
وهى متفقة الماهية لزم
تساويها او مختلفة لزم
المحذور الاخر والاولى
ان يق هويتها يقتضى او
ماهية المتوسط الذى يرسمها
يقتضى تقدم بعض منها فى الا
رتسام على البعض كما ان القطرة
النازلة يقتضى تقدم رسم بعض
الاجزاء المفروضة فى الخط المرتسم
منها على بعض وفوق هذا الكلام اخر هو
انه كما ان الكم المتصل مقدار الجسم ولا
حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان
مقدار الحركة التى هى التقضى والتجدد ولا
حقيقة له سوى امتداد التجدد والامتداد لذاته
يقتضى ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء
هى التقدم والتاخر لان كل امتداد كان استمرار
التقضى فجزء بعض من ذلك التقضى ولا معنى
للتقدم والتاخر الا جزء من ذلك الامتداد او
حد ان مفروضان فيه والكلام فى انه لم اختص هذا الجزء
او الحد بالتقدم والاخر بالتاخر كالكلام فى
انه لم اختص هذا الجزء من المقدار
بهذا الحد او هذا الحد
بهذا الوضع

حتى يكون هنا لك امكان محلا غيره والجواب من وجهين الاوّل انا لا نم انّ المتعلق بالحادث منحصر في المادّة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محلّ امكان الحادث شيئا له تعلّق بالحادث وراء تعلّق الحلول او التدبير والتصرّف ولو كان تعلّق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالاّ في جوهر اخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فانّ علوم العقول والنفوس بل كيفيّاتهما القائمة بهما على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرّعوا على هذه القاعدة مثل انّ العقول جميع كمالاتها بالفعل لانّ كون بعضها بالقوّة يوجب كون العقول مادّية لانّ كلّ حادث لا بدّ له من مادّة والثاني انّه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انّه وجودي وقد مرّ بيان فساد ادلّتهم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نم انّ كلّ حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هنالك مادّة وامور معدّة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مرّ من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكّر ولهم في التفصّي عن هذا الوجه وجهان احدهما انّ المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محلّ غير الممكن لانّ الامكان الذاتي انّما هو بالقياس الى الوجود والوجود امّا بالذات وامّا بالعرض على ما سلف امّا الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء اخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتّى يوجد له شيء اخر وامّا الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود شيء في نفسه فذلك الشيء ان كان ممّا يتعلّق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاوّل في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة انّ ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث مادّة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء ممّا يتعلّق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والاّ لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتّى يقوم به وهو مح لانّه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانّه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بمهيّة ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا وتمّ الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على انّ امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلّق انّما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل قولك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما مم وبشرط كونه معدوما مسلّم لكنّه غير المبحث وثانيهما انّ المراد بالامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكلّ حادث وتقريره انّ العلّة التامّة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والاّ لزم قدم الحوادث لانّ المعلول دائم بدوام علّته التامّة بالضرورة لما في التخلّف من الترجيح بلا مرجّح بل لا بدّ من شرط حادث وحدوثه يتوقّف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقّف

قوله وهذا الوجه في غاية السقوط اقول فيه نظر اذ لو لم يكن الامكان
موجودا
في الخارج لكن كان
من الامور التي يقتضي الاتصاف
بها ثبوت الموصوف بها في الخارج كوجود
الموصوف غيره لتمّ الاستدلال وهم يزعمون انّ الامكان
كذلك فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف بالعدم
بالحقيقة حتى ان امكان الحادث راجع
الى امكان اتصاف المادة
الموجودة وقيامه
به فهو بالحقيقة
وصف للمادة
الموجودة فما هو
محل الامكان بالحقيقة
بالحقيقة للابدان
يكون موجودا فان
كانت المهية بنفسها
محلا بالحقيقة امتنع حدوثه
كما في المجردات ذاتا و
فعلا وهذا اذا امتنع التبدل
في الذوات وكان التبدل منحصرا
في انتقال الموصوف من وصف
الى اخر سواء كان ذلك الوصف
عرضا او جوهرا وربما ادعى بعض
قدمائهم بداهة هذا الحكم تامل طالجلال
قوله وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي
اقول ذهب المتاخرون الى ان الامكان
الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات
الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان
الذاتي اخذا بظاهر عبارات القدماء ثم بنوا
هذا البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات هذا
دونه خرط القتاد فان وجود كيفية في النطفة
مثلا مغايرة للكيفية المزاجية وبالجملة الكيفيات
الملموسة التي فيها مقربة لها الى قبول الصور التي تتوارد
عليها مما لا دليل عليه بل الظاهر ان الاستعداد امر اعتباري
مغاير للامكان الذاتي بوجه ما كما سبق وعدهم اياه
كيفا لا يستلزم وجودها في الخارج فان
القدماء لا يفرقون بين
الموجود في نفس
الامر
وفي الخارج وربما يؤخذ في الدليل الامكان الاستعدادي

[illegible]

معين يكون هو مع علة تامة للحادث من غيران
يسبقه مادة مستعدة له طالجلال

الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها لحدوثه يفتقر الى شرط اخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو مح بل لابد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بسببها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هى امكانات الاستعدادية المتفاوتة فى القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امر منفصل عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التى من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا لا نم انه يحصل بسبب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة فى الخارج ليحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلى لا تحقق له فى الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة فى الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة واياما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يق فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشئ بالغير لا ينافى امكانه الذاتى فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شئ من معلوماته قديما ممتنع العدم وانما كان ذلك على راى الفلاسفة وحديث صفات الواجب قد مر مرارا وسيجئ فى بحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام

الفصل الثانى

فى المهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما وهى اى لفظة المهية مشتقة عما هو وهو لو المهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو ونطلق لفظة المهية غالبا على الامر المعقول اى الحاصل فى القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا فى الذهن ومن ثم قيل لفظة المهية يدل على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اى على المهية مع اعتبار الوجود الخارجى فلا يق حقيقة العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثوانى المعقولات اى مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هى عليها من المعقولات الاول فى الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه المهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجى وحقيقة كل شئ مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شئ لا يكون نفس ذلك الشئ المعروض ولا داخلا فى حقيقته والا اى وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اى ذلك الشئ المعروض كالانسان فى مثالنا هذا على ما ينافيها اى على ما ينافى تلك العوارض كالكثير فى مثالنا هذا المنافى للواحد فان الانسان

[illegible]

كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون المهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على المهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض او ليست بشيء منها فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي وح يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك بط وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يق هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيق لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها ويسمى المهية ح المخلوطة والمهية بشرط شيء وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض ويسمى ح المجردة والمهية بشرط لا شيء وقد تؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والمهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس لان القوم جعلوا للمهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان المهية المطلقة نفس المهية التي جعلت موردا للقسمة ومنشاؤه الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان مهية كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال المهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره بط قطعا بل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مط وما يق من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم ثم تخصيص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مط من الحيوان

منه القضية تكم لا دليل عليه بل نص الشيخ محل ان الاقتضاء الايجاب ثبوت الموضوع انما هو لنفس الربط الثبوتي لا لخصوص المحمول طا جلال سنة ٨

قوله فلا يستحق الجواب اقول لان شك في السؤال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين والوضع المبنى عليه السؤال فكذا السؤال فلا يستحق الجواب الذي هو مقتضاه واذا اجيب بسلب شقي الترديد لا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا السؤال لانه ليس هو المط بل تنبيها على فساد الوضع المبنى عليه ذلك السؤال طا جلال

قوله فمورد القسمة حال المهية بالقياس الى عوارضها اقول يمكن ان يعبر لقسمها للماهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره لان الانسان مثلا وان كان معتبرا من حيث هو الانسان العقل ينظر اليه من غير النظر الى هذا الاعتبار ويقسمه الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين الاخيرين فالمقسم هو طبيعة الانسان والقسم مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو ولا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو اعني من هذا المفهوم وان كان بعينه هو فرد هذا المفهوم نظيره ذلك ان قسمة الانسان الى الانسان الكلي والجزئي صحيحة مع ان الانسان الذي هو المقسم كلي في الواقع وكذا قسمته الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم الذي هو طبيعة الانسان معلوم في الواقع وانما يلزم قسمة الشيء الى نفسه لو قسم الانسان مع الوصف الى الانسان مع الوصف او قسم طبيعة الانسان الى نفسها فافهم طا جلال

فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فق وقد تؤخذ المهية محذوفا عنها ماعداها اشارة الى
المهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع
وذلك لان المهية المحذوف عنها ماعداها بعينها هو المهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد
فلعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للمهية اذا قيس بعضها مع بعض
لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة
بشرط لا شيء فيكون جزء له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه هيهنا بشرط شيء ان يؤخذ
بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل
فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه
ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يحصله ويعينه
قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان
وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه هيهنا بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على ما
ذكر في المهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث و
بهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزء له وجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا
يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه ومن غيره محمولا عليه
فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء يؤخذ ذلك الشيء معه
من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد
عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء اخر لا يؤخذ
معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا
لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال
غيرهما من الاجزاء المحمولة للمهيات واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله محذوفا عنها ماعداها هو
معنى المهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني
وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور هيهنا هو الانضمام
فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض يغني عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار
الانضمام لا يقال لم لا يحمل قوله محذوفا عنها ماعداها على المعنى الثاني ولا يحمل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا له
وكشفا له قال ابن سينا ان المهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط
بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا توجد الا في الاذهان لان المهية بشرط لا شيء بالمعنى
الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كالاختلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول
خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة

او اذا اضاف اليه الزيادة لم يصدق على انها معنى من خارج لاحق للشيء
العارض للمهية
حتى يكون ذلك قابلا للزيادة
في حد نفسه وبه يشبه اخر مضاف اليه فاجا
عن ذلك بان يكون ذلك كحصيلا لقبول الزيادة
اي في بعد واحد فقط او في اكثر منه فالكثرة هيهنا
من جهة امر محصل وغير محصل فان الامر
المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر
من حيث هو
غير محصل
في الذهن فيكون
هناك غيرية
لكن اذا صار
محصلا لم يكن شيئا
اخر الا بالاعتبار
العقلي فان المحصل
ليس بغيره بل كحققه
ملا جلال فوله
بيانه ان الحيوان ماهية مبهمة
الاول فان قلت كما ان الجنس
ماهية مبهمة بالقياس الى
الانواع كذلك النوع ماهية مبهمة
بالقياس الى الاشخاص فما معنى
قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت
ارادوا بذلك ان النوع لم يبق له
تحصل منتظر الا بالاشارة فقط بخلاف
الجنس فانه لا بد من تحصيل ما به فيخرج بقيد
التحصل بالاشارة اذ لا يحصل اللون بحيث
يتعين بالاشارة وهو ليس بسواد او بياض
مثلا بخلاف الانسان مثلا فانه لم يبق له الا
التحصل بالاشارة وذلك انما يحصل بالخواص
والاعراض غاية الامر ان التفرقة بين ما يوجب
النحو الاول من التحصل وبين ما يوجب النحو الثاني متعذر
او متعسر في اكثر المواد ولا يضر ذلك فتامل ملا جلال
قوله قال ابن سينا ان الماهية اقول صور ابن سينا في
المنطق والالهيات من الشفا هذه الاعتبارات
في الجسم وقال اذا اخذنا الجسم جوهرا
ذا طول وعرض وعمق
من جهة ماله
هذا الشرط انه ليس داخلا فيه جزءا او بحيث لو انضم اليه
غيره شيء حس واعتداء كان معنا خارجا عن الجسمية
محمولا عليها مضافا اليها كان الموجود هو المجموع الذي
هو المادة والجسمية جزء بانه ليس بل يلزم
ان اعتبار المادة لا يتحقق الا
في جميع اعداد الاعراض
التمثيل يكون
الجسم مادة بالقياس الى ذلك الامور فافهم ملا جلال

انما الخلاف فى امكان وجودها ذهنا فقى بعضهم يمتنع وجودها فى الذهن ايض لان الكون فى الذهن ايض
من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز فى الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون فى
الذهن العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة فى الاعيان
وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة فى الخارج لان الكون فى الخارج
والتشخص ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه فى بحث الوجود وان اراد بالعوارض
الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير
ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة فى الذهن ايض لان الكون فى الذهن ايض من
العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه ولا
حجر فى التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن المهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان
يعتبرها معراة عنها ولا يلاحظها كلها وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم
على المجردة مط باستحالة الوجود فى الخارج ولا حكم على شئ الا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون
فى الذهن ايض من العوارض فلو وجدت فى الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك الاقتران
انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهنى والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهنى
لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك المهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود
الذهنى والتصور ولا فساد فى ذلك كما ان المعدوم مط يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر
مع انه معدوم بحسب الفرض العقلى من غير مفسدة وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم
ان كل ما يوجد فى الذهن من المهيات فهى مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها
مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد فى الذهن لا يكون مجردا و
يلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد فى الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما
اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع ح وجوده فى الخارج ايض بان يكون مقرونا بالعوارض والمتشخصات
ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون فى نفسه مقرونا بشئ من
العوارض امتنع وجوده فى الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما
اقول وايض اذا كان معنى المجرد ما ذكر لا يصح ح قوله ان تلك المهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب
الفرض لان تلك المهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحقيق الذى
ذكره اقول فى الجواب انه لا معنى للموجود فى الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور
مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض
مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد توخذ لا بشرط شئ اشارة الى المهية
المطلقة وهو كلى طبيعى المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئى كزيد وهذا الفرس
وان لم يمنع فهو الكلى كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده اى يقال لكل واحد منها انه هو وانما

قوله
فصار الحاصل
اه ان اريد بالمجردة اقول
يمكن ان يقال المراد بالمجردة ما لا يكون
مقرونا بشئ من العوارض بحسب الوجود الذى
يعتبر له فلا يمكن وجود المجرد فى الخارج لان الموجود فى
الخارج مقرون لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف
الخارجية اى الاوصاف التى يكون الا
تصاف بها بحسب الخارج
سواء وجدت
نفس الا
وصاف فى
الخارج او لا
ضرورة ان ما
هو موجود خارجى
فهو موضوع لقضية
صادقة خارجية
محمولها امر عرضى فان
الوجود الخارجى لا محالة
تستتبع اثارا وكذا لا يمكن
وجود فى الذهن الا بحسب الا
عتبار والتصور فان العقل
يلاحظ بحيث يكون فى الاعتبار
معرى عن جميع الاوصاف حتى
عن الاعتبار لا جلال
قوله فى الجواب انه لا معنى للموجود فى
الذهن اقول هذا جواب عن الاعتراض
بعد رد الجواب الاول وتحريره ان المجرد
بحسب نفس الامر يوجد فى الذهن اذ لا
يفرضه فلا يصدق كل ما يوجد فى الذهن لا
يكون مجردا فى نفس الا مراد المجرد فى نفس
الامر يمكن فرضه فيوجد بحسبه فتامل فيه وتحقيق
المقام انه ان اريد ان الماهية المجردة لا يوجد
فى نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب
نفس الامر لكن يوجد فى الفرض العقلى بان يفرض
له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد
انه يوجد فى الفرض شئ هو مجرد بحسب نفس
الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد
الواقعى صادقا فذلك
مما لا شك
فيه وان اريد انه يوجد فى الفرض العقلى شئ هو مجرد

قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود
اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر وقيل الكلية اذا فسرت بالاشتراك
امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذوات واحدة بعينها في زمان واحد
باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع
المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية وقال
فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة
لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع العروض والعارض معا ليلزم اشتراك شخص واحد
بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج
فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة
فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في
ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى
الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها
الا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم
يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا تكون
لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي
يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين ان الاثر الحاصل من تعقل كل واحد منها اثر متحد
فانا اذا راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق
واذا راينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان
حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش واحد فانه اذا
ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر لم يتاثر الشمعة نقشا اخر
لو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا يقال كما
ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها
تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية
هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات
متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبر
في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون
مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين
تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد
متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي ظل لها

ومفهوم

ومقتضى الارتباط بها فان الصور الادراكية تكون اظلالا لا امثالا للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا للبعض بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو نيل الى هذا الكلام وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك لانه لو فسرت به لم يكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينه اقول فساده ظاهر لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هنالك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا الصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو التحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع المهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود المهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا يرى ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه هذا الكلام انما يلائم مجال المهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للمهية يقال لها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى طبيعة من الطبايع ويقال للمركب من المعروض والعارض كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي والعقلي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والمهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها

في الشفا فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لانه في النفس لانه مقايس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم والتصورات

حيوان بانفط دون الحيوان بما هو حيوان وقال ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء اخر لا وجود له ولا الحيوان لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته فقط لا بشرط شيء اخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان المجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرايط اللاحقة موجودة في الاعيان

كما ذهب اليه الشيخ تبعا لارسطو ... زيد مثلا وهو هو ذاته حيوان ناطق فكما ان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق اذ لولم يكن موجودا لم يكن زيد موجودا الوفرض ان ما به هو هو معدوم وهو ذات الحيوان الناطق

قوله
لانا نقول اقول
لمانع ان يمنعه الى ان
يبين فان القدر الضروري هو ان 88
الكثرة متالفة من الوحدات واما انها متالفة
من الوحدات الحقيقية فهو اول المسئلة وقد سبق
ذلك ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود
البسائط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا
على وجود البسائط الذهنية
بمعنى انه لا بد ان
يوجد في
الذهن امر
لا يكون مركبا
بحسب الوجود
الجرياني التطبيق
في الصور الذهنية
واما على وجود ماهية
لا يمكن العقل تحليلها
ذاتها الى امور فلا فان
ذلك شبيه بالاجزاء
التحليلية للجسم ولا محذور
في عدم وقوفها عند حد بالجملة
لا بد لذلك من بيان فتامل
طال طلاك

مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود
الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكذا تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود
الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط
لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدؤها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير
لانتفاء مبدئه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فقولك لا بد فيها من الواحد
ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من احاد كل واحد منها مركب من احاد كذلك وهكذا
الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك
نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند عام لانا نقول لا معنى للكثير في الحقيقة الا المتألف
من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزء للكثرة لكنه في الحقيقة
كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من
احاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو محال بديهة ووصفاهما
يعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا
يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل سلب وايجاب وقد يتضايفان يعني
قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد يطلق على كون شيء جزء من شيء اخر والتركيب
على كون شيء كلا لشيء اخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط
والمركب الاضافيين اذا اعتبرا ونسبا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط و
المركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي
لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء
له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركب من الحقيقي والاضافي فان المركب الاضافي اخص
مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا
يعتبر اضافته الى جزء وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من شيء اصلا
فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا
البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء من شيء فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم
من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب
منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء لمركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين ايضا ان لم يشترط في
الاضافات اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى
ذلك الجزء وبالعكس عموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي
ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في
المركب الى جاعل فكذا في البسيط يتحقق ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال

انما قال على الظاهر لانه

ثم

قوله الاول ما اختاره المصنف اقول هذا ما اشرنا اليه ٨٩ سابقا انه مذهب المصنف وحققناها بدفع هذه الشبهة فلا نقول الدين دوانى

ثلثة الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل فى الخارج من جعل الجاعل اى تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يبقى مهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثانى انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشئ عن نفسه محال والجواب ما قد سبق من انا لا نسلم استحالته فان المعدوم فى الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع المهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر فى الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والحق هو هذا الثانى لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضى الاثنينية فيلزم ان يكون فى البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين المهية ووجودها لا بين اجزاء المهية حتى يقتضى اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت قدامك ما لها شانا خفية الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب وهى ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهنى راوا عوارض المهيات ثلثة اقسام قسم يلحق المهيات من حيث هى باى وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجى كالتناهى للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهنى وهو الذى يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فنبهوا بقولهم ان المهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجى لا من عوارض المهية وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزء مقوما لها تلحق المهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل فى قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فاين ما وجدت المهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للمهية وان اشتركا فى الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للمهية المركبة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للمهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم المهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس المهية او للوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه لان البحث عما يلحق المهية انه من لوازمها من حيث هى او من لوازم وجودها الخارجى او الذهنى جار فى كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان المهية الممكنة محتاجة الى الفاعل فى وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه فى وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت

عه وهو الفاضل الشريف شارح المواقف عفى عنه

كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها بيّنا او غير بيّن وان فسّرت المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلّفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم المهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس المهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان المهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم ان المهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة الى تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست المهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل المهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن المهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيّنا انفا من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مط وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صوّرناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق بط لان المجعولية بمعنى جعل تلك المهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل المهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان مهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يحققها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب المهية ويتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايض صوابا بلا ريبة ونقول ح ان قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في المهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايض لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي اثنينية في حد ذاته انتهى كلامه واقول لا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مط واثباتها مط كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفناه بعينه في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان قد هرب عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم مهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون المهية فليتامل وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يقومان به لا انهما قائمان بانفسهما كما ان لهما ثباتا ما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في

قوله كان الكلام صحيحا اقول لا يخفى ان المعقولات الثانية ما يكون الذهن ظرفا لاتصافه به على ما سبق تفصيله فان كان ذلك المفهوم في نفسه مقيدا بالخارج او الذهن لم يكن مقيدا بها ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان ونحوها منها سواء اعتبر بحسب الوجود الخارجي او غيره بل جعلوا نفس الوجود الخارجي منها فالقول بان المجعولية بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا بان الامكان علة تامة للحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجي وح فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحا فتدبر ملا جلال

قوله اقول لا يخفى على المتامل اقول لا يخفى على المتامل انه ليس مقصود توجيه القول الثالث ما ذكره كيف وقد صرح هذا القائل بان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا بل حاصله كما ينادي عليه العبارة ان المركب يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه الى البعض بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى الجاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره نعم يتجه ما لوحنا اليه انفا وقد حققنا جليه الحال بما لا مزيد عليه فيما سبق ملا جلال

وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط اقول ح ايضا لو لم يكن ممكنا لزم كونه واجبا فتعدد الواجب ضرورة تعدد البسائط اللهم الا ان يراد بالبسيط البسيط الحقيقي الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه تأمل ملا جلال

تقومهما الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم
بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج
يعني ان اجزاء المهية تتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى
وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايض فان عدم
البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين
التقدمين اعني تقدم الاجزاء على المهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما
ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما
من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما اياما
كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من
الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما اياما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك
ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما
ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايض علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة
على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة
او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام
الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم
في ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزءان
منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له
بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها
فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال
ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط
فان كل واحد منها ايض علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء
على المهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد
وان يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل
فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني يعني ان الغناء عن المسبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب
الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء
خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكسة اي خاصة مساوية للجزء
فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على اخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في
الوجودين جميعا على ما ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود
الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود

قوله
الثاني ان التقدم
بالوجود اقول فيه نظر
لانه سبق اخيرا ان كلا من الا
عدام بشرط تقدمه على ساير الاعدام
علة تامة فلا يكون هو وحده علة تامة والجواب
ان حاصل كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منها مع
جزا
الشرط علة
تامة فيصير مال الفرق
الى ان كلا من الاعدام بشرط
سبقه على ساير الاعدام الاجزاء علة
تامة في مرتبة بدون مداخلة ساير الاعدام وليس
حال وجود الاجزاء كذلك اعني انه ليس وجود جزء
بشرط ما بدون مداخلة ساير الاجزاء
علة تامة في مرتبة من المراتب و
الحاصل ان المعلول
قد يستغني
في عدمه عن عدم جزء ما من الاجزاء ولا يستغني في
وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فقد ساق
الكلام اولا على الاجمال والاجمال اليورد
عليه السؤال ثم لتفصيل في الجواب
ثم انا قد اشرنا فيما سبق الى
ما هو الحق في المقام
فليكن على ذكر
منك
جلال

قوله ثم ان كل واحد من اعدام الاجزاء اقول انما احتاج الى
[illegible]
الوجود بانتفاء علة التامة المستلزم لانتفاء
احد المعلولين فتامل ملا
الخارجي

الخارجي على ما ذكرنا العلة الفاعلية للشئ متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشئ ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشئ لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبدء الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدء الفياض قلنا الان يعود ويورد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واعلم ان ثم اي يحصل للجزء خاصتان اخريان تتفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للمهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته له او يمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شئ من العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والمهية بالبال بل بمجرد تصور المهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم اذا اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور المهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على اللوازم المهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها

العقل

وجوب التقدم بحسب الوجودين بهذا المعنى في قسم اخر من الاقسام الكلية للعلة كالشرط والقاعدة المعدة وغيرها من الاقسام الكلية ويتخلف في بعض افراد قسم من الاقسام لا يقدح في ذلك نظرا ولك ان تقول الانعكاس في الكلية مخصوص بالسالبة الكلية ولا يقدح في ذلك صدق الكلية في عكس بعض الموجبات الكلية كقولنا كل انسان ناطق ولا يخفى عليك ان طرفي النسبة ليس شيئا من الاقسام الكلية للعلة بل هو فرد من احد تلك الاقسام وهو الشرط فافهم

العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فقط لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت جزءا منها لم يكن تلك المهيات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل مفرداتها مزاج كما في المعجون بل وصور نوعية جوهرية هي مبدء الاثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزؤه وانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها مهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا ليستدل به فانه ربما خفي التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور يحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء المهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فيه وبالضرورة تكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب المهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون صور الامور متعددة او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات اربعة قد اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة

انه يعرضه انه داو بياض هذا الكلام وبهذا التقصيف يندفع التدافع بين كلامه ههنا وكلامه في الحاشية

الاول الخارج من القسم بعينه الاحتمال الاول لان المعتبر في القسم الاول ان يكون الامور المتعددة التي يصدق عليها تلك الاجزاء متحدة في الوجود وليس ذلك الاحتمال الاول بعينه لانه يجد تلك الاجزاء في الوجود مع اختلافها في الماهية وان كان المراد بالامر المعتبر فلا يقابل بين القسم الاول والثاني اذ يجوز ان يكون صور الامور متعددة بالمعنى الاول وصور الامر الواحد بالمعنى الثاني

بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهيّة ووجودا وهو مردود بان
الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان التغاير بحسب
الوجود الخارجي وان فرض بينهما اى ارتباط امكن يمتنع ان يق احدهما هو الاخر ويق المجتمع منهما هو هذا
الواحد او ذلك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما
التامت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا
الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب
الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان
يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعانى مفهومات صادقة عليه هو هو وهو يصير باعتبار حصولها
شيئا مخصوصا ذا مهية مخصوصة ممتازا عن سائر الاشياء بالمهية والخواص فالماخوذة من المتبوعات
هى الذاتيات وبها صارت تلك المهية تلك المهية اذ ليس المراد بهذا النوع من المهية سوى ان يكون شيء
فحصل له معان متعددة يتبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذة من التوابع هى العرضيات اذ
ليس لها مدخل فى نفس المهية بل مما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعانى كالابعاد والنمو
والحس والحركة بالارادة والنطق وهى استتبعت معانى اخر فالابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال
والنطق العجب والضحك والمجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا متحركا
بالارادة ناطقا وهى الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهى
العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العرضيات الذى هو معظم
اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك
حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن
الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعانى الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخر
ان كانت داخلة فى ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة فى الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة
ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب
ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل
فى المهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا
يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعانى الخارجة من المركب هكذا قال بعض المحققين اقول ويستفاد منه
ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق اذا كان خارجا عن مهية المركبات
فظاهر والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق على المركب فالنسبة
خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان تكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد
وهو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة عين المركب فى الخارج مهية ووجودا وان جعل الاجزاء فى الخارج هو بعينه جعل المركب

قوله ويستفاد منه اقول التحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل
على النسبة
بالحقيقة فان معنى
الابيض و الاسود ونظائرها
مثلا ما يعبر عنه بالفارسية بسفيد وسياه
واضح لها ولا مدخل فى مفهومها الموصوف الاعما
ولا خاصا اذ لو دخل فى مفهوم الابيض مثلا
الشيء كان معنى قولك الثوب
الابيض الثوب الشيء
الابيض ...
لو دخل فيه
الثوب بخصوصه
كان معناه
الثوب الثوب
الابيض وكلاهما
معلوم الانتفاء بل
معنى المشتق هو المعنى
الناعت وحده ثم
العقل اما يحكم بديهة او
بالبرهان ان بعضا من تلك
المعانى لا يوجد الا بان يكون
ناعتا لحقيقة اخرى مغايرة لها
... فيها الا بحيثها ويسميه
بالعرض وبعضها ليس كذلك ولو
لا تلك الخصوصية لم يلزم ان يكون
هناك شيء هو ابيض او اسود وهنا
كما ان العقل لا يحكم بالنظر الاول على
ان الخشب مثلا ناعت لغيره ثم اذا لاحظ
البرهان الدال على ثبوت الهيولى حكم بان
هناك شيئا صار خشبا بالعرض ومن هنا
يظهر ان الاعراض من المشتقات وما فى حكمها
كما سبق التلويح اليه ولذلك امكن النزاع بعد
تصور بعضها بالكنه فى عرضية كما وقع فى الالوان
فان كنهها عنه اهم بديهى ولذلك نازع العقلاء
فى عرضها ولو كان حقيقتها مبادى الاشتقاق لم
يتصور النزاع فان الواقف لا يشك فى ان
التكيف التلون بالمعنى الذى اخذوه
ليسا جوهرين قائمين
بذاتهما
فان قلت فى الكلام ما اطبق عليه كلمة الجمهور حتى

فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية
المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم
ومضايفه يعني الخصوص لاجزاء المهية وعدم عروضهما لها فقد تتباين وقد تتداخل يعني ينقسم تلك الاجزاء
الى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينها عموم وخصوص والمصنف لم يعتبر
المتساوية بناء على امتناع تركب المهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجيء والا يلزم ادراج
المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها
تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة
ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او تقسم الاجزاء الى متصادقة
ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد تؤخذ الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا مواد وقد
تؤخذ محمولة قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة
لا الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدد ذلك البحث ولعل
المصنف انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الاليق كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك فيعرض لها اي
للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى منع الخلو لان
الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة
ان يكون جزءا لجميع المهيات والا لكان للبسائط فهو مميز المهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا
مميزا للمهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلاهما واحد اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود
الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على المهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول
والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء
اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالفعل والفصل علة
والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة
هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل
تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة
لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام المهية فيكون
الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة
الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا
مع فصل ما وكذا توهم كونه علة للوجود في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا
جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين فلو تركب المهية من جزئين كان احدهما
اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء
بيانه قال الشيخ في الشفا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية اولا فان دل على المهية

قوله
والا يلزم ادراج
المتساوية في المتباينة
اقول يمكن ادراجها في المتداخلة بان
يقال اعتبار العموم والخصوص وجودا مع قسم
اعتبارهما عدما هو التساوي وهي منشأ التداخل و
القسم الاخر من اعتبارهما عدما منشأ التباين
لكن لما كان الفا اعتبارهما وجودا
منشأ التداخل و
اعتبارها
عدما
منشأ
التباين لم يلتفت
اليه الشارح طاب ثراه
قوله وقد تؤخذ موادا اقول علمت ان
الفصل باعتبار التحصيل صورة ويشبه المصنف قد
سلك هاهنا طريق الاكتفاء طاب ثراه

فاما ان يدل على المهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل اولا يكون
اعم الذاتيات والا لدل على المهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز المهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم
فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفا بانه المقول على النوع في جواب اى شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا
فيه انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذى ليس يصلح ان
يق على الكثرة التى كليته بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتميز الذاتى لها عما يشاركها
في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم مما في الشفا حيث قال ويرسم بانه كلى يحمل على
الشيء في جواب اى شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفا مبنى على امتناع تركب المهية من امرين
متساويين والا فلا ثم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتى اعم كما
اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضا فيكون كل من الامرين
المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبنى على جواز تركب المهية من
امرين متساويين فاذا كان الذاتى مساويا لاعم الذاتيات ولم يكن هناك ذاتى اعم كان مميزا له عن مشاركاته
في الوجود لا في الجنس فكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه
فاذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المص في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا
بالجنس كالحساس للجسم النامى مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على
غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فلان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا وذلك النوع انما
يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثانى
فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الجنس فقط فان
الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية
فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن
تبعه الى ان الذاتى الذى لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له واخص منه
والمساوى له هو ما يصلح لتميزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتميزها يختص به عما يشاركه
في الجنس الذى يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذى هو الجنس العالى من امرين متساويين
له ولا يكون واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التى بنوا عليها
وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات الى هنا كلامه واقول اما توجيهه لكلام الاشارات
فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد
فصلا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ولهذا
الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعنى ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية و
ان الجنس العالى لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما
لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب المهية من امرين متساويين

وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم فى الشفا والمتاخرون لما راوا ضعف دلائلهم على ما سيظهر رجعوا
عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ما سنح لهم عليه دليل غير مبنى على هذا الاصل واما قوله غير مطابق
للوجود يعنى لقيام الادلة على ان ليس فى الوجود مثل تلك المهية فنقول كلها مدخولة فان منها انه لو تركبت
مهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر
لانهما اذا كانا متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج فى الاجزاء
المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها فى الوجود الخارجى انما يجب ذلك فى الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب
الوجود الخارجى ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما
الى الاخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوى فى الصدق التساوى فى الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج
فى احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل مهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر
جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من
امرين متساويين وان فرض تلك المهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين
كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثانى والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة
اذ الكلام فى الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب
الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشئ جزء لجزء نفسه وانه مح
وهكذا القول فى ساير الاجناس العالية كالكم مثلا فان كل جزء من اجزائه اما كم او لا كم وتسوق الكلام
الى اخره ورد بانا لا نم انحصار الممكنات فى المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل قالوا ابدا [illegible]
انما الذى يدعونه انحصار الاجناس العالية فى احديهما والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس العالية
فى احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة فى تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة و
الوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن
قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد به ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض
واما ان يريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز
ان يكون مفهومه مغايرا للمفهومى الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر فى المفهومين وان كان
المراد الثانى فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشئ جزء لجزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا
له وهو مم فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتى او العرضى ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا يبقى
الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول ليس
معنى كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع فى اى جنس كان ضرورة ان
اجناس المهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام على افراده هذا اقول وايضا لو تم هذا
الدليل لدل على امتناع تركب المهية من الاجزاء المحمولة مط سواء كانت متساوية او لا فانا نقول فى الانسان
مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل الخ هذا

[illegible]

وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب المهية من امرين متساويين فيقال المهية
التى لاجنس لها لافصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها فى ذاتى حتى يحتاج الى ان تنفصل عنه
بفصل بل هى منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له فى الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها
فى انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها فى تقوم حقيقتها
الى الجزء المساوى لا لينفصل عن غيرها بل ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوى فصل لانحصار اجزاء المهية
فى الجنس والفصل او يقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التميز والثانى التعيين وازالة الابهام
والثالث التحصيل اعنى التطبيق على تمام المهية قال الشيخ فى الشفا ان الفصل له معنيان اول وثان فان
المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يتميز به شئ عن شئ لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما
يتميز به الشئ فى ذاته وهو الذى يقترن بطبيعة الجنس فيفرزها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب
مهية من امرين يساويانها لا يكون شئ منهما فصلا لها اذ لا يتصور شئ من هذه الامور الثلثة فى
واحد من الامرين اما التميز فلان تلك المهية لا مشارك لها فى ذاتى فلا يتصور فيهما تميز عن المشاركات
فى الذاتيات نعم لها مشاركات فى امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان جزئيها
ايضا ممتاز بذاته عما يشاركه فى عرضياته فليس كون احدهما مميزا للاخر عن المشاركات فى العرضيات باولى
من عكسه واما التحصيل والتعيين فلانهما فرعان على امر مبهم مرتد بين ماهيات لا ينطبق على تمام مهية
منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعانى الثلثة باسرها فى تلك الامور
المتساوية لم يكن شئ منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظى
ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب
ان المعتبر فى مفهوم الفصل هو التميز الذاتى دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه لازمان
له لكونه منضما الى امور مبهمة غير متحصلة وكلام الشيخ فى الشفا قد ذكرنا انه مبنى على امتناع مثل تلك المهية ثم
ذلك التميز الذاتى حاصل فى كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز المهية عما عداها سواء قلنا ان تلك
المهية بنفسها ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها
بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر او قلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل
امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للمهية كان فصلا لها بذلك المعنى
حقيقة كيف لا وقد يبطل انحصار الذاتى فى الجنس والفصل بل انحصار الكليات فى الخمس وفساده اظهر من
ان يخفى او نقول المهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان تكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد
الجزئين اعم من الاخر فظ واما اذا تساويا فلان تلك المهية المركبة مشاركة لاحدهما فى طبيعته لانه صادق
على المهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انهما لا يشتركان فى ذاتى اخر والاختفاء
فى انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة
فيكون جنسا والمهية المركبة مخالفة لذلك الجزء فى طبيعة الجزء الاخر لانه ذاتى للمهية عرضى له فهو مميز

قوله
واما اذا تساويا
فلان تلك الماهية
اقول هذا الدليل على تقدير تمامه
انما يدل على تركبها من جنسين لا من
جنس وفصل بل يدل على انحصار اجزاء الماهية
فى الجنس اذ قد اعتبر فى الفصل ان لا يكون تمام المشترك
والدليل يدل على ان كلا منهما تمام
المشترك فلا يكون فصلا فلا
يصح التقريب حلا
ملاك

ذاتی لها بالقياس الی ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نم ان الجزء الاخر مميز المهية بالقياس الی ذلك
الجزء كيف فهو صادق علی ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا فان احدا منع وصف كونه ذاتيا حتی
يختص بالمميز وردّ بان وصف الذاتية امر اعتباری فلا يكون الماخوذ منه فصلا للمهية الموجودة وايضا
مشاركة المهية المركبة احد اجزائها فی طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته نوعان
والشیء لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام ای قريب سماه تاما القصور الفصل البعيد بالنسبة اليه
فان الفصل البعيد وان ميز المهية التی هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها
عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام
مشاركاته ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما تميزه عن جميع المشاركات و
تحصيله للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد لتعين الواحد منهما ان تحصل به بانفراده
الجنس فصار به نوعا وليس للاخر فی حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر وان تحصل
امتناع م بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه علی تركب المهية من امرين متساويين يرد
عليه انا نختار ان الجنس يتحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا م
اذ لم يؤخذ فی مفهوم الفصل القريب ان يتحصل الجنس به بانفراده لا يق يفسر الفصل القريب بتمام الجزء
المميز ولذا سماه فصلا تاما لانا نقول فح يكون بحثا قليل الجدوی اذ لا يتصور النزاع من احد فی ان تمام
الجزء المميز لا يكون متعددا لظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تماما تماما وانما يتصور النزاع
لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشیء عن جميع ما عداه علی ما هو المشهور واثباته مشكل لا يق الحساس
والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت
عبر عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية علی الاخر
عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوی بعبارة اخری وهی انه لا يمكن وجود فصلين
فی مرتبة واحدة لمهية واحدة ومعنی كونهما فی مرتبة واحدة ان يكون كل واحد منهما مميزا للمهية عن جميع
مشاركاتها او لا يكون تميز احدهما قاصرا عن تميز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود
جنسين فی مرتبة واحد فلمهية واحدة ومعنی كونهما فی مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما
ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذی يكون الاخص جنسا
للمهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتی المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل
منهما عرضيا لما الاخر ذاتی له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتی المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين
فی مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون
الاخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما
تحصل هو المجموع الحاصل من الجنس الاخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيكون كل منهما
موقوفا علی الاخر فيلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم

انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور وادح يتوقف تحقق المهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم مهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ باحدهما مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اى لا يتحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله قيل نحن نقرر الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج من المتحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فيهما مدخل في مهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وح يلزم ان يتحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الاخر اذ لا ثالث هناك يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين واما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان المهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل فيتحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك المهية نوعا واحدا ومهية واحدة هف انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الاخر لكنه لما كان مبهما فما لم يتحصل ولم يزل ابهامه لم يكن له اثر في تحصل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل الاخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصل الجنس الاخر بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض اخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الاخر معه لا سابقا عليه ومثله للمتشبثين دورا معية وهو غير باطل على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره الاول فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نم انه يتحصل به كل منهما نوعا عليحدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما للنوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا انفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما وانما ثبت امتناع جنسين في مرتبة

قوله اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله اقول ليس كذلك فان حاصل التقرير انه لو تحصل الجنس بالفصل وحده اى ارتفع ابهامه لزم تحقق النوع بدون الجنس الاخر لان الجنس اذا ارتفع ابهامه صار هو مع محصله ١٠٠ اى رافع ابهامه نوعا من دون مداخلة ما هو خارج عنها وظاهر سياقه دعوى بداهة هذا الحكم فالترديد في معنى التحصل انه رفع الابهام او تحقق النوع لا يجرى على هذا التقرير اصلا لانه عين فيه ان المقصود رفع الابهام وادعى ان ارتفاع الابهام بدون الجنس يستلزم تحقق النوع بدونه بناء على انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع قطعا فمن اراد التعرض لهذا التقرير فليس وظيفته الا منع بداهة الملازمة التى ادعيت فيه بين رفع الابهام بالفصل وحده وتحقق النوع بالجنس معه من غير مداخلة غيرهما ان قلت المنع واما الاعتراض الاخر فهو في قوة ما اورده القائل نفسه على هذا التقرير وافضح في كلامه حيث صرح بان هذا التقرير انما يتم في المتساويين اذ هذا يشعر بانه لا يتم في غيرهما سواء كان اعم او اخص مطلقا او من وجه وقوله واما اذا كان احدهما اشد ابهاما ليشمل هذه الصورة ايضا اذ فيه كل واحد منهما اشد ابهاما من جهة عمومه فقد اكد هذا الاشعار بقوله كان يكون احدهما اعم مطلقا حيث لم يقيد بان يكون اما تقريره الاول فمبنى على ما قرره من انه لا مدخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع فالمنع لو توجه فانما يتوجه على المقدمة المبنية عليها لا على ما ذكره فتبين ان كلام هذا القائل ليس في مرتبة

فقد لمن جلال
دوانی

واحدة ثبت ان اجزاء المهية لا يكون كلها اجناسا لان المهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جزء
للاخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود الجنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان احديهما
ان اجزاء المهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما
اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا
وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او
فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات
واما اذا زيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفا فلا بد في بيانه من طريق اخر وهناك طريق مشهور
زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين المهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالمهية اولا اما اذا اختص بها فظ
لانه يصلح للتميز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب المهية من امرين
متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما ان لم يختص
فلانه ح لا يكون تمام المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك
فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء
اخر هو جنس له وللمهية ايض فيميز المهية ايض عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايض و
ان لم يختص به فلا بد وان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع اخر مباين و
للمهية ايض يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي اخر للمهية تمام مشترك بين ذلك النوع والمهية ثم
بازائه نوع اخر وتمام مشترك اخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للمهية تمام مشترك غير متناهية ويلزم تركب المهية
من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في المهيات المعقولة بالكنه او التي
يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول
بان يكون بازاء المهية نوعان متباينان ومباينان للمهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين المهية وذلك
النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم
من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لمهية واحدة
جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يق هذا الجزء الذي
هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين المهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين
تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك
تمام مشترك ثالث بين المهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليه فيلزم
ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الاخر لا يق اذا بني الدليل على تلك
القاعدة يلزم المقدم ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالمهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يق لما ثبت امتناع
وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور غير متناهية

موجودة معا اذ الكلام فى المهيات الحقيقية واجزائها الا انا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة
بحسب الوجود الخارجى وليس كذلك لما عرفت وطريق اخر اخصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام
الذاتى المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتى
المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين
فيميز المهية عن مشارك لها فى ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للمهية عن مشارك لها فى جنس ويرد
عليهما انه لا يلزم من كون جزء المهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عمومه بعروضه لنوع اخر مباين
لها فلم يكن مقولا عليها فى جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تناهيهما لما مر انفا
وقد يكون منهما عقلى وطبيعى ومنطقى كجنسهما يعنى ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون
منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقى ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعى والمركب منهما جنس
عقلى ومفهوم الفصل فصل منطقى ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعى والمركب منهما فصل عقلى كما
ان جنسهما اى جنس الجنس والفصل اعنى مفهوم الكلى كلى منطقى ومعروضه كلى طبيعى والمركب منهما كلى
عقلى على ما مر وتدقيق معناه ان مفهوم الكلى جنس لمفهومى الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات
الخمس فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلى مط ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو
مفهوم الكلى العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من
المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلى من حيث هو فى هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع
كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومى الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات
لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون
لمهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض
واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون فى مرتبته يعنى فصل الجنس العالى يسمى فصلا
عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على
راى المص فلا يكون للمهية الواحدة الا واحدا وسيجئ بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المتعدد والمفرد
لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذى لا جنس فوقه ولا تحته
ومنه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالى والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر فى العلو والسفل هو ان
يكون الاعلى جزءا من مهية الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان المفهومات العامة
كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان
يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهى
الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذى انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالى وفصل النوع الاخير هو
السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزءا لفصل اخر مع انه مردود بما
قد صرحوا به من ان جنس الفصل لا معنى له وحققوه فى موضعه وسنشير اليه وهما العاليان وقد يجتمعان

قوله ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء المهية اعم اقول اذا كان عمومه لعروضه لنوع اخر وكان غير داخل فى قوام ذلك المباين كان مساويا للجزء الاخر من حيث الصدق الذاتى وان لم يكن مساويا له مطلق الصدق ولعدم مرادهم باعم الذاتيات الاعم من حيث الصدق الذاتى اذ العموم بطريق العروض لا يوجب الا التمييز والا الامر ثبت عروض العارض نفسه لغيره لا يوجب الا التميز فصلا عن وجوب جزئيته كما ذكره واظهر فى المعنى المراد من المتساويين هاهنا فيندفع الايراد فتامل لا جلال

قوله ولا يحسن المطابقة بين المثال والممثل اقول لان الممثل هو ان كلا من الجنس والفصل عقليا وطبيعيا ومنطقيا وهذا المثال للكلى العقلى والطبيعى والمنطقى لا جلال

مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لابد وان يعتبر بالقياس الى شيئ فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوما هما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيئ واحد لكن لا بالاضافة الى شيئ واحد فان الجنس للشيئ لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس او شيئ من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لزم اعتبار جزء واحد في المهية مرتين وانه بط قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين المهية ونوع تحقيقا للاشتراك وجنسية فان كان تمام المشترك بين المهية وذلك النوع كان جنسا للمهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصلا لجنسهما كما تقرر ولا شيئ من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين واذا نسبا يعني الجنس والفصل الى ما يضافان اليه يعني النوع كان الجنس اعم مط من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض بان هذا الكلام عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لابد من كونها مشتركة بين ما اضيفت هي اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لابد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مط ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مط ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مط مما هي فصول بعيدة له ولا محذور في ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك اقول ويمكن الجواب بان المص اعتبر في الفصل التميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للمهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يق له فصل للمهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلناه من شرحه للاشارات فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية المهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها على كثيرين والشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لابد في الشخص من امر زايد على المهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وننقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نم انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له مهية كلية يشاركه فيها شيئ اخر وهو مم بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زايد على ذاته ومشاركته لساير التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة اليها و ما يق من ان كل موجود له مهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج فمم فان الواجب تع موجود خارجي وليس له مهية نوعية يعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص اخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق

قوله ولا شيئ من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما بين اقول لم يبين كما مر لكنه لما تبين ان التركيب العقلي بالحقيقة انما يكون فيما له مادة وصورة وان الجنس هو المادة الماخوذة لا بشرط شيئ والفصل هو الصورة كذلك سهل كثير من المطالب المذكورة في هذا الباب مثل امتناع جنسين في مرتبة والفصلين في مرتبة وعدم تعدد الفصل القريب لامتناع هيوليين وصورتين في مرتبة واحدة ومثل امتناع تركب الماهية من اجزاء غير متناهية الى غير ذلك قال في الهيات الشفاء اما العلل الصورية فيفهم تناهيها مما قيل في المنطق وما علم من تناهي الاجزاء الموجودة للشيئ بالفعل على ترتيب طبيعي فان الصورة التامة للشيئ واحدة وان الكثير يقع فيها على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه لا محالة ...

ليلزم الخ وحاصله ان ذلك دور معية فان المهية اذا وجدت وجدت مميزة بما عرض لها من التشخص وذلك
لحصص الانواع من الجنس تمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابق لان وجود
المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول
وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما
هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز ان يكون الشئ
محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك واحتج المخالف اى القائل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول
انه جزء التشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد بالتشخص
معروض التشخص فظ ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان من يمنع
كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه
صاحب المواقف بان المراد بالتشخص الذى ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس
مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو
الانسان مع شئ اخر يسمى التشخص فذلك الشئ الاخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة المهية الى
التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين لشئ منها
الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتميزان الا في الذهن كذلك المهية النوعية
يحتمل هويات متعددة لا يتعين لشئ منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا
ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو المهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى
يتركب منهما فرد منهما والا لم يصح حمل المهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعنى الهوية الشخصية
الا ان العقل يفصلها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من
ان الجزء العقلى للموجود الخارجى لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك لشئ هو ما يختص من الكم
والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهي ليست نفس
التشخص بل ما به التشخص الثانى ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان المهية
من حيث هى لا تقتضى الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر
بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للعدم
فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز شئ عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما
ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هى العوارض المشخصة والنزاع في وجودها على ما سبق لا
التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها
بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذى يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا و
ليس عدما مطلقا لكان عدما للا تشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمى
او ثبوتى وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمى وجودى واما على الثالث

قوله وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلى اه اقول فيه ان الكلام عليه ظاهر [illegible]

فلان حكم الامثال واحد والجواب لانا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما في
الخارج على ما ادعيناه من انه امر اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللا
امتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص مفهوماهما فلا يصح لجواز ان يكون التشخص عدما المفهوم
لاخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف و
اللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان تكون مخالفة
متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة
كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق ولما يساويه كالكلية والعموم
وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد المهية كعدم الاطلاق لان التقدير
انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد المهية فكذا التشخص فلا
يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق
عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق
التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب ما سبق من
انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يجعله عدم الاطلاق
مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد المهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد المهية
بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق
ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص
وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون
متشخصا بتشخص اخر ولما كان هنا مظنة سؤال وهو ان يق لو كان للمهية تشخص لكان لتشخصها تشخص
لان الشيء ما لم يتشخص لم يشخص شيئا اخر وننقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل او يق لو كان للمهية
تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له
من تشخص فلا بد للتشخص من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يق لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له
وجود في العقل فكان له تشخص لما مر من ان الوجود ذهنيا كان او خارجيا يستلزم التشخص وننقل الكلام
الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا للغير من التشخصات
فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه
فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من ان التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زايد على ذاته حتى يلزم التسلسل
واشتراكه مع ساير التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما مابه التشخص فقد يكون
نفس المهية فلا تتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء المهية قد
تكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد

قوله ولو سلم فلا نسلم تماثل التشخصات اقول لم يمنع تشابه
الامثال
لان تشابهها في
كونها وجودية او عدمية بمعنى
كونها عدم شيء بين لا يقبل المنع والكلام
بعد تسليم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر فافهم
وفيه بحث اذ بعد تسليم المقدمات السابقة يلزم كون
التشخص ثبوتيا ولا يضر عدم تماثل التشخصات
لانه اذا سلم ان التشخص
لو كان عدميا
لكان عدما
للتشخص وان
نقيض العدمي
وجودي وان
المفهوم معتبر في
التشخص واللاتشخص
وان ما صدق عليه اللا
تشخص عدمي يلزم كون
التشخص ثبوتيا لا محالة و
الجواب ان منع التماثل ناظر
الى اختيار الشق الثالث اعني
كونه ثبوتيا والقرينة عليه ان التماثل
انما اعتبر في الدليل في هذا الشق فمنع
التماثل انما يكون بعد اختيار هذا الشق
وح يمكن منع تشابه الامثال في حكم الوجود
والعدم اذ لا يلزم من وجود فرد من نوع
وجود الافراد الاخر منه الا ان يق اذا كان
الوصف امرا موجودا لا يتحقق الاتصاف به
الا ان يوجد فرد من ذلك الوصف في الموصوف
فان العقل يقضي من ان يتصف الشيء بالسواد
مثلا من غير ان يوجد فرد من السواد في ذلك الجسم
وقد مر تحقيق ذلك فبعد تسليم التماثل لا يمكن التخلف
في الوجود والعدم اذ الكلام في التشخصات التي تتعدد
بها الماهيات في نفس الامر فافهم ولا تكلل

وهو ان يق لو كان للمهية تشخص لكان له تشخص يتمايز به عن غيره من التشخصات في مفهوم التشخص فلا بد ان يتمايز عن غيره بتشخص اخر وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل

اصلا وقد لا تكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها
او بلوازمها فتنحصر فى شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق المهية فى كل فرد مع عدم تشخص الفرد
الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان امرا منفصلا عن التشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات
على السواء ولا حالا فيه لان الحال فى التشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة لتشخصه
المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبة التشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما
عليه وهو مح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها فى مبحث ان كل حادث مسبوق
بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل
لا ينحصر فيما يكون حالا فى التشخص ومحلا له لجواز ان يكون حالا فى محله قيل لو كان تكثر اشخاص المهية
بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ويلزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة
منحصرا فى شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة يعلل
باعراض تلحقها الاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق و
هذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جايز عندهم وقال صاحب المواقف
هذا الجواب لا يجدى نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة
تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة
على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص المهيات بصفاتها العارضة
لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة فى تعدد افراد المهية النوعية الى المادة اقول ان كلام
الحكماء فى هذا المقام مبنى على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون فى
المادة على ما سبق فى مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الا الابحاث
الواردة هناك مثل ان يق لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان
فواعل وجود الممكنات ليست محالا لها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا
نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسمانى ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات
ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة فى اشخاصها قالوا لان علة تشخصها
ليست المادة لانها مجردة فهى اما المهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية
انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهى فى حكم الماديات فيتعدد
بحسب تعدد المادة التى يتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلى عقلى الى مثله فان التقييد بين المفهومات
الكلية فى اى مرتبة كان لا يقتضى ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد
امرا لا يصدق فى الخارج الا على شخص واحد وينحصر فى شخص خارجى لكن يكون له افراد ذهنية واعترض
بانه اذا جاز فى العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويختصا بنوع واحد كما فى الخاصة المركبة
فلم لا يكون تقييد الكلى بالكلى فى بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما

ذكو ثم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلى ويفيده الجزئية جزئيا وله لاحة مفهوم كلى يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل تشخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية هف قلنا لا نم ان كل جزئى له مفهوم كلى مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا فى نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا القبيل فان التشخص كزيد مثلا يفصله العقل الى مهية كلية وتشخص ينضم اليها ويفيدها الجزئية واما التشخص فليس يفصله العقل الى مهية كلية وتشخص اخر فان التشخص يتميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه الا فى مفهومات عرضية والاشتراك فى العرضيات مع الامتياز بالذاتيات لا يحوج الى تشخص اخر هذا ولم يظهر لى بعد فائدة تقييد الكلى بالعقلى والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشئ انما هو فى نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الاخر لما عرفت من ان تقييد الكلى بالكلى لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما فى الكلى الواو وقد يوجد فى بعض النسخ قوله والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلى قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز يعنى ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز فى المتشخص ان لم يعتبر مشاركته مع غيره فى مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص فى الكلى الذى يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلى ما يوجد فى بعض النسخ ويجتمعان فى التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره فى مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتامل ان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره فى مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا فى نفسه عن مشاركاته فى المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان يق التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شئ من العوارض ولا بعدمه اعنى اذا اعتبر من حيث هو كلى طبيعى صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهى اى الوحدة تغاير الوجود لصدقه اى صدق الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى ولزم ان يكون التفريق الواقع فى الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم لانه بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وانه اعنى كون التفريق اعداما بالكلية بط والمجوز مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر معه وقد نبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التى جعلت من الجرة فى الكيزان الى الماء الذى كان فى الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن فى الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكسب فى البرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذى كان فى الجرة يقولون حفظناه وجعلناه فى الكيزان بخلاف

ان يذكر اذا ارسل بينهما جامعها فيص فى الملكات عند اشم شخص لا يكون له حقيقة نوعية ثم تلك الحقيقة النوعية ان كانت مجردة عنه يتعلق الوجود بالشيء اخر لا يتصور التعدد فيها وانتشار ما فى افرادها وان كانت مادية فينتشر فى الافراد بحيث الحقيقة حصص المادة من الاعراض لا بمعنى ان تلك الاعراض مشخصة لها حقيقة اذ الامر بالعكس كما سبق بل بمعنى ان الصورة الالية مثلا انما تحصل فى كل من تلك الحصص بسبب الاستعداد الذى يحصل لها بسبب مقارنة لتلك الاعراض وتلك الاعراض خارجة عن قوام الاشخاص وقد يطلق عليها التشخص بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته ثم تلك الحقائق الجزئية اذا ادركت بالحواس كان صورها الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كان صورها كلية فالاختلاف بالكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف المدرك وعلم الواجب تعالى متعلق بجميعها على وجه التعقل فلا يعزب عن علمه المحيط مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء قال الشيخ فى الشفاء هذا مما يحتاج لتصوره الى لطف قريحة فى صدر كلام الحكماء نفى التغير والاحساس عنه تعالى واثبات ادراك المعقولات له تعالى على نحو التعقل الصرف المقدس عن شوائب التغير والقصور فى الاحساس فان مدركاته تتغير فلو لم تتغير كان جهلا والحس لا ينال جميع الحقائق وذلك هو القصور فان قلت فعلى ما ذكرت لا يكون للمجردات علم بذواتها المخصوصة على الوجه الجزئى وهم يزعمون ان النفس [illegible]

قد يكون اضافيا بمعنى ان الكلى قد يكون جزئيا اضافيا على ما ضح

[illegible]

ما اذا اصبوا ماء الجرة واخذوا فى الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ فى الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما ويساوقه اى يساوق الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفهما اى تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها بديهى التصور وهى اى الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يستويان فى كون كل منهما اعرف بالاقسام يعنى ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث هما امران كليان الكليات لا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث هى حاصلة فى محسوس فالوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا او وهما فتخصيص احديهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات فى الانسان هو العقل اى النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الكليات بذاتها اى يرتسم صور الكليات فى ذاتها وتدرك الجزئيات بالاتها اى يرتسم صورها فى الاتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة فى ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها المرتسمة فى الالات فان النفس تدرك اولا بالاتها جزئيات متكثرة يرتسم صورها فى تلك الالات ثم تنتزع منها بحذف المشخصات صورة واحدة كلية ترتسم فى ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة فى ذات النفس معروض الوحدة وجزئياته المنتزع هو منها المرتسمة فى الخيال او فى غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم فى ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم فى الاتها وان المرتسم فى الاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل فى نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الالة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعنى الوحدة والكثرة الكليين لانهما عارضان معروضيهما هناك اى فى العقل والالة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض المرتسم فى الته واذا اعتبر مع الته كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل بنفسه اقول وفيه نظر لانه قد يرتسم فى النفس صورة كلية كثيرة تنتزع كلا منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة فى الالة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة فى النفس معروضة للكثرة ايضا وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة فى النفس معروض للوحدة كذلك كل واحدة من تلك الجزئيات المرتسمة فى الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم فى النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم فى الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هى من ثوانى المعقولات وكذا الكثرة يعنى انها ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات وليس ماهيتها الا الوحدات المجتمعة اقول فى كونهما من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة عن عوارض الوجود

قوله ولا يمكن تعريفهما الا باعتبار اللفظ اقول فيه بحث لجواز كونهما بديهيين بالكنه وكسبيين بوجه ما يعرفان تعريفا حقيقيا وايضا البديهى ما لا يحتاج الى النظر لا ما لا يمكن حصوله بالنظر فيجوز ان يكون لحصوله طريقا غير النظر فيمتاز الطالب طريق النظر فيعرفه والثانى ان الحصر اضافى بالقياس الى التحديد فيندفع الاول والمراد بالبديهة حصوله فى العقول من غير كسب كما يتحقق فى الوجود وغيره من اوائل التصورات فيندفع الثانى

الذهنی علی ما سبق وهما یعرضان للموجودات فی الخارج وتقابلهما الاضافة العلیة والمعلولیة فان الوحدة علة مقومة للکثرة والکثرة معلولة ومتقومة بها والمکیالیة والمکیلیة فان الوحدة مکیال للکثرة لان الواحد تفنیها اذا حذفت منها مرة بعد اخری وهو معنی الکیل والکثرة مکیلة بها والعلیة والمعلولیة متضایفتان بالذات وکذا المکیالیة والمکیلیة فمعروضاهما اعنی الوحدة والکثرة متضایفان بالعرض لا التقابل جوهری بینهما قالوا لیس بین الوحدة والکثرة تقابل بالذات لوجهین احدهما ان موضوع المتقابلین یجب ان یکون واحدا بالتشخص وموضوع الوحدة والکثرة لیس کذلک لان طریان الوحدة علی موضوع الکثرة انما یتوهم اذا اجتمعت اشیاء متعددة بحیث یحصل منها شیء واحد فح نقول ان کانت تلک الاشیاء الکثیرة المتعددة باقیة باعیانها وقد یترکب منها شیء واحد فالکثرة باقیة فی موضوعها الذی هو تلک الاشیاء التی صارت اجزاء للمرکب والوحدة عارضة للمجموع من حیث هو مجموع فلا اتحاد فی الموضوع وان زالت تلک الاشیاء التی کانت معروضة للکثرة وحصل شیء اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد فی الموضوع ایضا لان موضوع الکثرة هو ذلک الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس علی ذلک طریان الکثرة علی موضوع الوحدة اقول الجواب النقض بانه لو تم هذا الدلیل لدل علی ان لا تقابل بین الوحدة واللاوحدة وکذا بین الکثرة واللاکثرة وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلین لا یلزم ان یکون واحدا بالتشخص بل قد صرحوا بانه قد یکون واحدا بالتشخص کالعدل والجور لزید او بالنوع کالرجولیة والمرئیة للانسان او بالجنس کالزوجیة والفردیة للعدد او باعم کالخیریة والشریة للشیء کیف ویلزم ان یکون مثل الانسانیة والفرسیة والحیوانیة والجسمیة وغیر ذلک مما یزول بزوالها التشخص غیر مقابلة لسلوبها اذ لا یمکن ان یکون شخص واحد موضوعا لهما فان قیل معنی قولهم ان موضوع المتقابلین یجب ان یکون واحدا بالتشخص انه یجب ان یکونا بحیث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الی موضوع واحد شخصی جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت کل واحد منهما فیه علی سبیل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لکن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعین الاخر فیه لامر من خارج والحاصل انه یجب ان یکون الفرض ممکنا للعقل وان کان المفروض محالا وفی مبحثنا هذا فرض ثبوت الکثرة للواحد الشخصی محال کالمفروض ولیس هذا الا مثل فرض کون الجزئی کلیا وهم صرحوا بانه فرض محال بالوصفیة اقول هذا دلیل اخر براسه لا تعلق له بما ذکره من الدلیل ومع ذلک نقول کل موجود له وحدة ما ولو باعتبار وتشخص لا نهما یساوقان الوجود فکل موجود واحد بالتشخص یمکن للعقل ان یفرضه کثیرا لکن لا من الجهة التی هو بها واحد حتی یکون الفرض او المفروض محالا ویمکن ایضا ان یفرض زوال تلک الکثرة عنه ولیس هناک الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلین یجب ان یکون واحدا بالتشخص فح نقول قولک ان کانت الاشیاء المتعددة باقیة باعیانها فالکثرة باقیة ان اردت به ان تلک الاشیاء باقیة بتعددها علی ما ینبئ عنه لفظة باعیانها فنختار انها غیر باقیة بتعددها ولم تزل ایضا فان زوال الکثرة عن شیء لا یقتضی زوال وجوده والا لکان جمع المیاه التی فی کیزان متعددة فی کوز واحد اعداما لها بالکلیة و ایجاد الماء اخر من کتم العدم والضرورة تقضی ببطلانه وان اردت انها باقیة بتشخصها فنمنع الملازمة

الشخصیة لمعروض الوحدة الشخصیة حتی یکون موضوع الوحدة السابقة هو بعینه موضوع الکثرة اللاحقة واللازم منه ان یکون زید مجموع تلک الاشیاء الکثیرة لا کل واحد منها وکذا فی صورة الماء واذا فرض عروض الکثرة الشخصیة لمعروض الوحدة الشخصیة یکون ذلک الماء مجموع تلک المیاه لا کل واحد منها فتلک الوحدة الشخصیة بما هی عدم انقسام الشیء الی افراده ومن البین ان معروض تلک الوحدة اعنی الشخص لا یمکن ان یعرض معروضا للکثرة المقابلة والا لکان کلیا وان المنقسم الی المیاه وحدته الشخصیة محفوظة فی حالتی الاتصال والانفصال وانما یبدل حالة فی انقسامه الی الاجزاء لا فی الانقسام الی الجزئیات والکثرة المقابلة للوحدة هو الانقسام الی الجزئیات لا الانقسام الی الاجزاء فمعروض الوحدة الشخصیة هو زید ومعروض الکثرة المقابلة لها هو الانسان فانه الکثیر بالتشخص وظهر ان معروض الوحدة الشخصیة لا یمکن عروض الکثرة الشخصیة له هو قطعا لا قوله فح نقول قولک ان الاشیاء المتعددة باقیة باعیانها اقول کلام هذا القائل مبنی علی مذهب المشائین فانهم یدعون البداهة فی ان المیاه الحاصلة بعد التفریق مغایرة للواحد الذی کان قبل التفریق فقوله والا لکان جمیع المیاه التی فی کیزان متعددة فی کوز واحد اعداما لها بالکلیة وایجادا لماء اخر من کتم العدم والضرورة تقضی ببطلانه ممنوع

بان المستمر هو انعدام الجسم بالکلیة بحیث لا یبقی فالمتبادر
بین المحصلین لیس له کثیر شان اذ عمدة غرض هذا القائل تحقیق هذا المبحث علی ما یؤول الی قواعدهم لا ابطال

فنقول تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان الاخر وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد فى اوانى متعددة اعداما للماء وايجادا للمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة فى اناء واحد اعداما للمياه وايجادا للماء والضرورة تقضى ببطلانهما على ما مرّ مرارا فان قيل المياه اذا كانت فى اوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة كل واحدة منها امر متصل فى حدّ ذاته فاذا اجتمعت فى اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة فى حدّ ذاتها لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هى الصورة الحادثة فلا اتحاد فى المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود فى الحال معدوم فى الماضى ومحل الكثرة معدوم فى الحال موجود فى الماضى وقس على ذلك اذا كان ماء فى اناء واحد ثم فرق فى اوانى متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المنفصلة التى حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذى قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على نفيهما ومنهم المنع على ما سيجئ انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة و الكثرة فلا يقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها فى الحالين وقد اتصفت فى احديهما بالكثرة وفى الاخرى بالوحدة وذلك كاف فى اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة فى حدّ ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف فى حدّ ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه فى حدّ ذاته بالاخرى بل انما تتصف بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشئ بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن فى السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقى الذى حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هى شبهة منشاؤها الاشتراك اللفظى فان اتصاف شئ بامر فى حدّ ذاته يطلق على معنيين احدهما فى مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشئ نفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقى شيئا اخر له تعلق بذلك الشئ فيوصف ذلك الشئ بما هو وصف لمتعلقه كما يقال السفينة فى حدّ ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال الاربعة فى حدّ ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست فى حدّ ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد به المعنى الاول فذلك ممنوع وقوله المتصف فى حدّ ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا ممنوع فان السفينة قد تكون موصوفة فى حدّ ذاتها بالحركة وقد تكون موصوفة فى حدّ ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثانى فمسلم لكن لا يقتضى ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقى للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضى الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شئ يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشئ بحيث ينقسم تعريف رسمى لها لا التحديد ولا تصور كنه الكثرة انما هو بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشئ يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما

قوله اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى اقول قد مران بناء هذا على هذا المذهب وادعاء البداهة فى المقدمة المبنى عليها ومنع البداهة مشهور وللفاسق اواوانهم ومشاربهم اختلاف ولا يجرى البحث والنوا انتهى الكلام من الطرفين الى دعوى البداهة ولم يبق للطرفين منزع فى كتاب الاستدلال فلا مزية فى ايراد احدهذا السؤال طالجلال

قوله اقول اى شبهة منشؤها الاشتراك اللفظى اقول المشاؤن لما ادعوا البداهة فى ان الجسم الواحد لا يصير كثيرا مع بقاء الهوية اورد عليهم النقض بالهيولى التى يثبتها فانها باقية عندهم فى حال الوحدة والكثرة بعينها فاجيب عنه من قبلهم بان الهيولى التى يثبتها ليست متصفة بذاتها بالوحدة و الكثرة حتى ينعدم بزوال احدها فعندهم ان البرهان دل على وجود موجود هو لا واحد ولا كثير فى ذاته بل اتصافه بكل منهما بالعرض لكن نعلم بالبديهة ان الجسم ليس كذلك بل هو متصف فى ذاته بالوحدة والكثرة ولذلك يزول بزوال وحدته وكثرته وهذا الكلام دفع للنقض فلا يتوجه المنع عليه هذا والتحقيق ان الشئ لا يكون هو فى نفسه متعددا وقد نقلنا فيما سبق سابقا عن الفارابى ما يكفيك فى تحقيق ذلك فى تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة فالهيولى فى الاحوال مستحفظة بوحدتها التى هى هويتها وتلك الهوية لازمة لها لتم طرو الوحدة جسمية وكثرته والاتصاف بتلك الوحدة والكثرة بالعرض وكذا ما يتبعهما من الوحدة الاتصالية والكثرة التى يقابلها طالجلال

وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فهو اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف بصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا يرى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس والبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين اقول ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفا لا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا ثم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضايف اما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر او مكيالا له جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا يتقدم احدهما على الاخر وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما التقابلان الاخران اعني تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما يكون عدما للمقابل الاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقويم الشيء لعدمه وما يقال من ان الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضهما اي معروض الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فله اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اي لم تكن ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم تعرض لها اي لم تكن خارجة محمولة عليها فذلك بان تكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثير بذاتهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض

القطن والثلج واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد وجعل الواحد بالجنس والواحد بالعدد اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة النسبتين بالذات ووحدة النفس والمدينة بالعرض ولا يخفى المخالفة بين ذلك وكلام المصنف ويرد على كلام الشيخ ان وحدة النسبتين ان كان لما هو من ذاتياتهما فيدخل في الوحدة الجنسية والنوعية والفصلية وان كان لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه للواحد بالعرض وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات لا يقال لعله اراد بالواحد بالمحمول العرض الذي هو من اقسام الواحد بالعرض ما يكون المحمول غير النسبة كما اشار اليه في اخر الفصل حيث قال واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانها يتفق لها من جهة اخرى ان تتفق بينها في معنى فاما ان يكون اتفاقها في نسبة او في محمول غير النسبة واما في موضوع واما في محمول لانا نقول لم يكون اخراج الواحد بالمحمول العرضي الذي هو النسبة في الواحد بالعرض وادراجه في الواحد بالعرض وادراجه في الواحد بالذات تحكما لا طائل تحته على انه يصدق عليه التعريف الذي ذكره للواحد بالعرض كما لا يخفى فافهم ... لا جلال

بجهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من
انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت
جهة الكثرة موضوعات ومحمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي
معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات
وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب ويكون
حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض
تكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور تكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون
الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض
بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا للاخر والاخر محمولا له لان
بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال
الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد
بالمحمول وقيل معناه انه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة
لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على
الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض
فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير
على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني الابيض فان الانسان
لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمري انه لو كان الامر على ما يقول هذا القائل
لم لم يقل المصنف كانت هناك سودا وبيضا وكانت هناك حمرا وصفرا الى غير ذلك مما لا يتناهى مما يكون
جهة الوحدة فيه عارضة ولم تعين من بينها هذان العارضان بالكون هناك ولم تعاندا في الكون هناك
حتى قال المصنف كانت هناك موضوعات ومحمولات بلفظة او وما توهم من ان الانسان لا يقال انه عارض
للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو
محمول على الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض
على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول
قسما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان قومت اي
كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة
الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان
او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضاهما لكن معروض
الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق فالمقسم هو
معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي ما لا يكون له مفهوم

قوله لم لم يقل المصنف كان هناك سود وبيض اقول فان وصف
الموضوعية
والمحمولية عارضان
مخصوصان من جملة العوارض
فلا وجه لتخصيصهما من بينها ما جلال
قوله ولم يعاندا في الكون هناك اقول يعني ان في
صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة يتحقق جميع تلك
الامثلة فلا وجه للفظة او العنادية ولا يخفى
وجهه لان تحققها ليس في مادة
واحدة من جهة واحدة
فليتحقق
العناد او في كل مادة لا يتحقق الا واحد منها نظير ذلك
قولك يتحقق في الصلوة واما الوضوء
واما التيمم فان تحقق كل
منهما كان في
مادة اخرى
صح العناد
ملا جلال

سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعنى ان الذات الذى مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اى وحدة هى شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل فى المقسم قيل الواحد بالشخص الذى لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اى موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية بحال وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية مفهومه عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضى ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اى وحدة معبر عنها بقول مطلق من غير ان يقى وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا فنقطة شخصية ان كان له مفهوم زائد ذو وضع اقول هكذا وقعت العبارة فى النسخ والصواب ان يق والا فنقطة ان كان ذا وضع يعنى ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق شخصى ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اى وان قبل القسمة فهو مقدار شخصى ان قبل القسمة بالذات او جسم ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهبه فى نفى الهيولى فلا يرد النقض بها لكن يرد النقض بما يحل فى احدهما حلول سريان بسيط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب ان انقسم اليهما وفى جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام فى معروض الوحدة الذى لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعنى ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفى الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتبه وفى الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالنوع الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها فى كل عدد اشد منها فيما دونه والهوهو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل الايجابى بالمواطاة على هذا النحو اى على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق فيها معناه ان هوهو وهو ان يكون الشيئين جهة من وجه على نحو الوحدة فى الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما ان جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هوهو فجميع اقسام الوحدة متحقق فى اقسام هوهو ولكن ينبغى ان يعتبر فى هوهو الكثرة فانه لا يتصور بدون اثنينية فلا يتصور فى الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها تتصور فى الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهوهو اذا اريد به المعنى الذى ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم اخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالتعرض لخصوصية

قوله
وفى جعل الجسم
المركب من هذا القبيل نظر
اقول يمكن ان يق المراد من الصورة الاولى
ان يجب كون معروض الوحدة معروضا للكثرة كما
يشهد به الاقسام الموردة فيها فيكون الصورة الثانية
ان لا يكون معروض الوحدة معروض الكثرة وهو
الواحد الشخصى باقسامه فيندفع
النظر لان الجسم المركب
الشخصى و
ان كان
معروض الكثرة
لكن الوحدة الشخصية
لعارضة له لا يجب
ان يكون معروضها
معروضا للكثرة بل
عروض الكثرة ههنا
ناش من خصوصية
المعروض لا من اقتضاء
الوحدة فتد‌بر ملا جلال

فنقطة

قوله لكونها فى كل عدد اشد منها
اقول الشدة والضعف عندهم
من خواص الكيف كما ان الزيادة
والنقص من خواص الكم فينبغى ان
يق لكونها فى كل عدد اقوى وازيد منها
فيما دونها ملا جلال قوله اقول ان
الهوهو اذا اريد به اقول الهوهو الاتحاد
وقد اشار المصنف بعد تفصيل اقسام الوحدة
الى ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة
وهو معنى مفيد ومن جملة فوائده ان لا يتوهم ان
الهوهو مخصوص بالاتحاد فى الوجود او غيره من
اقسام الاتحاد وان كان التعارف تخصيص بعض
وجوه الاتحاد فلا يبقى فى المشهور المتعارف زيد عمرو
وقد اشار بقوله على هذا النحو الى ان اقسامه بعينها اقسامها والى عدم جريانه فى الوحدة المحضة من
غير كثرة ملا جلال قوله بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم
اخر اقول التعرض لخصوصيته هو هو لانه مما يتعلق به الاغراض
العلمية الكثيرة على ما مر من الفوائد ملا جلال

هو هو يكون قليل الجدوى وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا تندرج
فى هو هو غير ملائم والوحدة فى الوصف العرضى والذاتى يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة
فى النوع تسمى مماثلة وفى الجنس مجانسة وفى الكيف مشابهة وفى الكم مساواة وفى الوضع موازاة وفى الاضافة
مناسبة وفى الاطراف مطابقة والاتحاد مع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا بطريق
الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان فى اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا
او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا وبياضا
فصارا سوادا جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شئ بعينه من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ
شيئا اخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمرا او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين
الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا
فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن هناك شئ منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث وكل
خلاف المفروض واعترض بانا لا نم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر
او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس
الوجودين الاولين صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحدا بعينه حالا فى المحلين لانا نقول انما يلزم لو لم يتحد
ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحد ذاتا ووجودا الثانى بوجه اخر
انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا بتشخص امتاز به عن الاخر فان بقى ذلك التشخص بعد
الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ المفروض ان كل واحد متشخص بتشخص امتاز به عن الاخر فهما شخصان متمايزان
لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال تشخصه ضرورة زوال التشخص زوال
تشخصه فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقع على قياس ما
مر فى الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين
الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو نفسهما
فالهو هو يستدعى جهتى تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابى يستدعى اتحاد الطرفين من وجه
والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشئ على نفسه والوحدة ليست
بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل
تحت العد فالنزاع لفظى بل هى مبدء للعدد المتقوم بها لا غير يعنى ان كل عدد متقوم بوحداته لا بما
دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها بهما
ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم
الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له لان كل واحد منها
كاف فى تقويمها فيستغنى به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار

هو رد وانما يلزم لو لم يكونا موجودين اقول لو فيه وانما يلزم لو لم يتحدا
ذاتاهما
بتوجه الدفع الذى
اورده اذ حاصله انهما بقيا
بصفة الوحدة بعد ما كانا بصفة الكثرة
بل الشئ الذى كان كثيرا هو بعينه صار واحدا
فى ذاته لا باعتبار امر اخر هو الوجود او غيره ملا جلال
هو رد وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر اقول للمانع ان

العدد المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلنا العدد المشترك بينها الذى يقوّم حقيقة الستة هو الوحدات فما ذكر اعتراف بالمط لا يق تقوّمها بالوحدات ليض ليس باولى من تقومها بالاعداد فيعود المحذور اعنى الترجح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال وايض يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهى نوع من العدد ثم تحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة اخرى تحصل ثلثة وهى نوع اخر من العدد واذا اضيف اليها وحدة اخرى تحصل اربعة وهى ايض نوع اخر من العدد وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة تحصل نوع اخر والتزايد لا ينتهى الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهى الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقائق هى انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اى من انواع العدد امر اعتبارى لتقومه بالوحدة التى هى امر اعتبارى لما مرّ من التحقيق يحكم به اى بذلك النوع من العدد العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه اى بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد اخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فانه يق وحدة واحدة وعشرة واحدة فان كل ماله وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا يتسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد تعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فتتخصص اى يتميز كل منهما عن الاخرى بالمشهورى اى بما اضيف هى اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو عن وحدة زيد وسيجئ ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا يق الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا في شرح هذا المحل من المتن ما يقضى منه العجب كذا المقابل يعنى ان الكثرة ايض يعرض لها شركة ويتميز عن مشاركها بمعروضها ويضاف الوحدة الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث اى الوحدة يعرض لها اضافات ثلاث اثنتان بالقياس الى معروضها واحدة منها باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهى انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل بكل صفة مع موصوفها بتلك الحالة وكذا المقابل اى الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اى لمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اى للوحدة واراد بما ههنا معروضهما من التقابل المتنوع الى انواع الاربعة اعنى تقابل السلب و

اقول لا يكفى ان اضافتهما اليه بانها له اعم من ان يكون بطريق العروض او غيره فهى مغايرة له لا في العبارة فقط فلا طائل

ان لم يتم بذلك وفرع على ان اللزوم على كل حال رجح الوحدات

انفكاكها فلا يتم في كونها جزء يعنى انها اولى بالجزئية وان جزئية غيره مرجوح لم يتم لان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا ينفى صدقه على غيره كما في صور

اقول منه فيمكن توهم انفكاكه بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم

الايجاب وهو راجع الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما و

تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين ودخل بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يتوهم ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا التوهم التجوز في الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوريان كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله له بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب والبعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرناه ان المتقابلين تقابل العدم والملكة انما يمتاز عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللااعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو عدم البصر عما هو قابل له فان اريد باللااعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه

قوله لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد اقول لا يظهر [illegible]

ولا اعتبار بحرف السلب لتقابل بحاله وان اريد سلب لقابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب

اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل المفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب لقابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب لقابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك ثم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اريد ان تقابل سلب لقابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الاخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المص وهما يعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستغني عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مط بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد

اوكان كلاهما وجوديا وكذا اذا كان الموضوع متقوما بكل واحد الى الاخر او كان احدهما جسميا لا يتقوم عنه ولا به فان جميع هذه يسميا اضدادا في هذا الموضوع ولا يبالي بان يكون معنى وجوديا والاخر معنى عدميا وقيل اي كما ان الاعدام كان اذا لم يكن عدمه على النحو المذكور فلا يجب ان يستغنى المعلم كتاب قاطيغورياس بان يكون العدم غير

الذي هو الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهوري لا الذي يعتبر فيها غاية الخلاف وانه اذا اعتبر المعنى الحقيقي يزيد قسم خامس ما بين الاوساط يسمونه بالمعاندة والتحقيق انهم اعتبروا السواد والبياض شاملين لجميع المراتب على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما بياض محض والاخر سواد محض هما المتضادان بالحقيقة وما بينهما من المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى البياض الذي هو الطرف سواد وبالنسبة الى ما هو اقرب الى السواد الذي هو الطرف بياض فالتقابل بين الاوساط انما هو من حيث

اضعف سوادا قال الشيخ في الشفا السواد والحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو بياض بالقياس الى اخر فكل جزء من السواد يفرض فلا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه

لملا جلال

بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما فى ذات على ما ذكره بعضهم هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس فى تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول فى محل فان قيل من التقابل ما يجرى فى القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ فى الشفا ليس الكلى السالب يقابل الكلى الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد فى اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا يعتبر موضوع القضية موردا او محلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض فى محالها والصور فى موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ فى الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد فى زمان واحد مح وقال ايضا من التقابل تقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اى معنى كان سواء كان لا وجوده فى نفسه او لا وجوده لغيره اقول وبما نقلناه يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة فى خبرية فهما فى المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب فى الحقيقة فيهما اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان فى انفسهما غاية التباعد ومتلاصقان فى الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر فى المتقابلين هو المحل والموضوع وليس لمفهومى الفرس واللافرس حلول فى محل فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومى البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخر فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب فى تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه مبنى قول المصنف وهو راجع الى القول او العقد يعنى ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التى هى عقلية ايضا فاذا حصلا فى العقل كان كل منهما عقدا اى اعتقادا واذا اعبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فمثل مفهومى

البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت على ما ذكرت من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الاخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما عدما للاخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الاخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل من ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشاؤه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه انفا من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانها بين النسب الحكمية التي هي امور عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان هناك مظنة ان يتوهم ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس له التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الخمسة اخص وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت اخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومي المقابل والمضاف فان مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو مندرج تحت المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاخر اعني المندرج فيه عرضيا

للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في مبحثنا فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت لما كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في نفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه غايته ما في الباب ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد يوقع في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل و الضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك باعتبارين فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض له اخص من التضايف اخص منه لكن يشكل ح قوله ومقوليته عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ذلك لم يثبت خصوصا في المهيات الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقين فتردد قال الامام انا قد نعقل مهية المتضايفين وان لم يخطر بالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين بالتقابل وظاهر ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي للاقسام التي هي عوارض تلك الذوات واشدها اي التقابل السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمنافات بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون للمفهوم الآخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول فبمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك يقال فيهما انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهوم منعنا ذلك الذاتية من اعتقاد انه خير ويظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه

١٢٠
قوله واشدها فيه بحث اقول قد سبق انه تقرر عندهم ان الشدة والضعف من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص الكم فوصف التقابل بالاشدية مبني على المسامحة ثم ان الشيخ في منطق الشفا في فصل المعقود لبيان ان التقابل بين الموجبة والسالبة اشد ام التقابل بين موجبتين محمولهما متضادان قال يحق ان كونه جائزا اشد عنادا في طبيعة الامور لكونه عادلا من كونه ليس بعادل واما من حيث الصدق والحكم فان السالبة اشد عنادا والعدل من ان يطابق الموجبة في شيء من الصدق والكذب ومحصول كلامه ان المعاندة بين الموجبة والسالبة بحسب الصدق اقوى وبين المتضادين بحسب التحقق في الواقع اقوى اما الاول فقد بينه بوجوه يقرب مما سيجيء واما الثاني فلم يتعرض لبيانه وكانه تركه لظهوره ضرورة ان الجسم الابيض ابعد عن الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف مثلا كيف لا والابيض متصف بسلب السواد مع امر زائد عليه وهو الاتصاف بضده المانع عن تحققه ولا يخفى انه لا يختص بالتضاد بل يجري في التضايف ولا يدل كلام الشفا على الاختصاص وقد ذكر الشيخ ان هذا الحكم ليس من الوظايف المنطقية وانه اشبه بالمباحث الجدلية فلو تركه المصنف لم يبعد اذ لا يتعلق بغرض يعتد به طائل قوله ولذلك قيل اقول هذا مع ما سبق في سوق الدليل يدل على ان المصنف شبه العناد في التضاد كما قاله الشيخ ملا جلال دواني

[illegible]

الّا ايجاب الخير واذا انحصر منافى سلب الخير فى ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافى ايجاب الخير فى سلبه ولمّا انحصر منافى ايجابه فى سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدّين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافى سلب الخير الّا ايجابه ان يصدق قولنا لا ينافى ايجاب الخير الّا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضى الّا انّ ايجاب الخير ينافيه سلبه واما انحصار منافيه فى السلب فكلّا ولا يرى انّ ايجاب الشر ينافى ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافى ايجاب الخير فى سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى لا بدّ له من شئ هو اقوى منه الثالث انّ للخير مثلا عقدين عقد انه خير وعقد انه ليس بشرّ والاول ذاتى للخير والثانى عرضى له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شرّ رافع لعقد انه ليس بشرّ والرافع للأمر الذاتى اقوى معاندة من الرافع للامر العرضى وردّ ذلك بانّ العرضى اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال انّ الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره فى التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال هنا كذلك وفى بعض النسخ واشدها فيه الثالث بدل قوله واشدها السلب ووجهه بانّ التضادّ مشروطة بغاية الخلاف وهى غاية فى امتناع الاجتماع وردّ بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافى الذاتى بان يكون احدهما صريح سلب الاخر مع انّ ذلك الاشتراط انما هو فى التضادّ الحقيقى والثالث انما هو التضادّ المشهورى على ما سبق وقيل لانّ اجتماع الضدّين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مرّ وان اراد اعمّ من ذلك فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه انّ اشدّ الانواع فى التشكيك هو التضادّ لانّ قبول القوّة والضعف فى اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك فى غاية الظهور بخلاف البواقى ويقال للاول التناقض يعنى تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمّى بالتناقض وما وقع فى كتب المنطق من انّ التناقض هو اختلاف القضيتين بحيث يقتضى لذاته صدق احديهما كذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بانّ التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف فى الحدّ بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بانّ المراد هو التناقض بين القضايا لانّ الكلام فى احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لانّ عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولمّا لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتدّ به بل جلّ غرضهم انما هو فى التناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة فى اثبات المطالب فى العلوم الحقيقية بل وفى اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة لاجرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا ونبّهوا فى تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتمانعين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبنى على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من انّ مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شئ

قوله من الحركة والسكون يرد على قبول السكون الشدة غير خاف ثم لا يخفى ان تضادهما على مذهب المتكلمين القائلين بكون السكون امرا وجوديا واما على مذهب الحكماء القائلين بانه عدم الحركة عما من شانه فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور الذى جرى عليه الشارحون واما على ما حققناه نقلا عن الشيخ فبينهما التضاد المعتبر فى قاطيغورياس فتدبر ١٢ جلال قوله وبما ذكرنا يظهر فساد قيل اقول حاصل كلام هذا القائل ان اطلاق التناقض على ما اشتهر من ان بين المفردات ليس بالمعنى المشهور بل بمعنى اخر اعتبره بعضهم كما اشار اليه بقوله وبهذا المعنى قيل رفع كل شئ نقيضه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ وما ذكره الشارح عليه من ان تقابل الايجاب والسلب سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض ان اراد به انه قد يسمى به فذلك لا ينافى كلام هذا القائل وان اراد بيان التسمية به شايع اذ ليس التناقض الا هذا المعنى الشايع فالقائل لا يسلم كيف ولا يتبادر الذهن عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا والتبادر من اقوى امارات الحقيقة بل قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفا العرس واللافرس ليس يتقابل التقابل الذى للنقيضين اذ لا صدق هناك ولا كذب وما نقله عن بعض المحققين لا يصير سندا على سيد المحققين فكيف يظهر به ذكره فساد كلامه ١٢ جلال

وضمّ اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من
جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان
المتمانعان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من انّ مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا
فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسّر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادّعى انّ التنافي
امّا في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان في نفسه اشدّ
بعدا عنه من جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان الماخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا
المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمّون تقابل
السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسمية
معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى لغوي يساوي ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان
يعني انّ تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فانّ كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا
له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات
ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة و
وحدة الجزء والكل ووحدة القوّة والفعل لجواز صدق القضيتين وكذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما في
زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجّار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس
في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرّق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرّق بشرط كونه اسود او زيد اب
لعمرو وليس باب لبكر او الزنجيّ اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل ويصدقان
او يكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة
فبشرائط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي يشترط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان
يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فانّ القضية الكلية ضدّ القضية الكلية على ما مرّ تحقيقه فيجوز مع تحقق
الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدّين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان
صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات بشرط عاشر وهو
الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احدهما صادقة والاخرى
كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان
مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان
بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضـ كاتب ولا شيء من الانسان بالضـ بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة
ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فانّ الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة
لا يتناقضان في المادة المذكورة مع انّ الممكنة والضرورية في المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق الشرائط
التسع المذكورة وذلك لانّ الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في
المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسرّ في ذلك انّ نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى

قوله
وظاهر انه لا حاجة
اقول نعم لو سلّم انه يطلق
التناقض على تقابل السلب والايجاب
مطلقا وان تقابل السلب والايجاب بين
المفردات يسمى التناقض الاخير لكن ليس كلام الشارح
الا ان في ذلك خلاف المشهور بل هو
مبني على اصطلاح غير مشهور و
هو التفسير الاخير ط
جلال قوله
من غير اشتراط
في ذلك اقول
فيه انه يشترط فيه
عدم اعتبار الموضوع
القابل له والا لكان
نقيضا من عدم الملكة
لما صرح انفا بان تقابل
السلب والايجاب يسمى
بالتناقض وايضا الشرائط
المعتبرة في تناقض القضايا
راجعة الى وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب
وشرط تلك الوحدة شرط في تناقض
المفردات لا محالة فان المسكر بالقوة
واللامسكر بالفعل لا يتناقضان و
كذا الاب لزيد واللااب لعمرو الى غير
ذلك وايضا لفظ يتوقف هو عليه في قوله
بشرط يتوقف هو عليه حشو ويمكن توجيهه بان
مراده ان بيان التناقض بين المفردات لا
يحتاج الى اعتبار شرط لان الوحدة فيها لا شبهة
بخلاف التناقض بين القضايا فان ضبطه يتوقف
على اعتبار شرائط منها يعرف وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب فيكون مراده من
تحقق التناقض هو تحققه عند العقل وهو راجع الى
العلم به وتحقيق العقل اياه وح فقوله يتوقف
هو عليه تاكيد لهذا المعنى وهو انه شرط
لتحقيق العقل ومعرفته
ويؤيد ذلك
ما سنذكره في اثناء البحث من نكتة اعتبارات الوحدات
ملا جلال

القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بدّ ان يعتبر في نقيض تلك
القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فانّ رفع الضرورة
لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم انّ اختلاف
الجهة لا بدّ منه في اخذ النقيضين ولانّ رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا
ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم انّ اختلاف الجهة
على اىّ وجه كان لا يكفينا فانّ قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان ينفى
عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاىّ حاجة في ذلك
النقيض الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الّذى يورده المنطقيون في تعيين نقيض
نقيض قلت الامر على ما ذكرت فانّ القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا
تتغايرا الّا بانّ في احديهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظنّ في القضيتين انّهما
متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظنّ انّهما متناقضان ويغفل عن عدم
الاتحاد بينهما بحسب القوّة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعنى اتحاد القضيتين
وعدم تغايرهما الّا بالسلب والايجاب لئلّا يغفل عن وجه من الوجوه الّتى يمكن ان يقع بها التغاير بين
القضيتين وبهذا ظهر انّ ردّ الوحدات الثمان الى الثلث اعنى وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى
اثنتين اعنى الوحدتين الاوليين او الواحدة اعنى وحدة النسبة كما فعل بعضهم ردّ لهذا التفصيل الى
الاجمال وتفويت لمقصودهم وامّا اشتراط الاختلاف في الحصر فلما عرفت انّ رفع الايجاب الكلّى سلب
جزئى ورفع الايجاب الجزئى سلب كلّى وعلمت ايضا انّه قد يغلط ويظنّ انّ قولنا كل انسان حيوان مع
قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الّا بالسلب والايجاب والحاصل انّ
الاشتراط بالشرائط المذكورة انّما هو لرفع اللبس والصون عن الخطاء في اخذ النقيضين وامّا التفصيل
الّذى يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند
ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتّى يكون عندهم في المتناقضات قضايا محصّلة مضبوطة ويحصل
استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وانّ قوله وفي الموجّهات بشرط عاشر لم يرد به
انّ المطلقات الشخصيّة او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفى لتحقّق التناقض بينها اذا كانت شخصيّة
الشرائط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما يوهم ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات
بل اراد انّ هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقّق التناقض
بينها يتوقّف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانّه قال للتناقض القضايا شرائط ثمان تتحقّق فيها مع
قطع النظر عن جهتها وشرط آخر لا يتحقّق الّا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات تكون تسعا
وفي المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمّية والكيفية على حدتها
ثمّ اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيد العلم بالملكة ثمّ جعل محمولا في القضايا

قوله
ومن ههنا يعلم
ان ردّ الوحدات الثمان
اقول اعتبار الوحدات الثمان لا يغنى
عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدتها يغنى
عن اعتبار الوحدات الثمان فالوجه الاقتصار على اعتبار
وحدتها ثمّ الاشعار بانّ تلك الوحدة مشروطة
بتلك الوحدات وانّما قلنا انّ الوحدات
الثمان لا يغنى عن وحدة
النسبة لانّ
القضية الموجبة
الخارجية لا
يناقضه القضية
الذهنية وان
اشتملتا على الوحدات
الثمانية كقولك زيد
اعمى اى في الخارج وليس
زيد اعمى اى في الذهن مع
انّه لا تغاير بينهما في الموضوع
والمحمول ولا في باقي الثمانية
بل التفاوت في نفس النسبة
فانّ الحكم في احديهما بالاتحاد في
الخارج وفي الاخرى بسلب الاتحاد
في الذهن وكذا الحمل الذاتى اذا اعتبر
بخصوصه مع الحمل العرضى المعتبر بخصوصه
كقولك الجزئى جزئى اى هو هو بالحمل الذاتى
والجزئى ليس بجزئى اى بالحمل العرضى فانّهما
صادقان بلا خلاف

يمكن ان يكون مراد المصنف من تقييد العدم

سميت القضية معدولة وزعم بعضهم ان المعدولة لابد وان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه
بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكت وساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع
لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه
او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اى عدم شيء في
نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودى او عدمى وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذى اضيف العدم
اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق ذلك في موضعه وهى تقابل الوجودية صدقا لا كذبا اى الموجبة
المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد
في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فجاز
كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين
زيد كاتب زيد لاكاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلاكاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين
بعينه كالثلج المستلزم للبياض اولا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون اولا يستلزم شيئا منهما عند
الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر اخر يتوسطهما كالشفاف الخالى عن السواد والبياض وعن كل
ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين يكون عنده الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط
باسم وجودى كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين
كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا
خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان
لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفى عن الاجناس ومشروط
في الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس
واحد وانما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين
تحت اللون الذى هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان
الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا
تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم
الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد
نعقل الاشياء التى يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا
او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى يجوز ان يكون كل متضادين
منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب عن دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من
الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول و
الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت واحد وتقرير الجواب ان
جعل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العينى هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود

قوله كما يقال لا عادل ولا جائر اقول العدل هو التوسط
بين
الظلم والانظلام
فان اريد بالجور الظلم فالمنظلم لا عادل ولا جائر لكن لا يصدق
عليه انه حالة متوسطة بين الظلم والعدل الا
ان يراد بالتوسط انتفاء الامرين وان اريد به ما يعم الطرفين
كما هو الشائع في علم الاخلاق لم يكن الخلو عن العدل
والجور في الموضوع القابل وفيه نظر
والحق ان المراد بالعدل
الجور السكنى

معنا

مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل كون كلّ منهما موجودا مغايرا بالوجود للآخر انّما هو باعتبار العقل فالتضادّ بالحقيقة عارض للانواع المحصّلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لانّ التضادّ انّما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول فيه نظر لانّ التضادّ كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسيّة والفصليّة فانّهما متضادّان مع انّهما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدميّة اعني ما يكون العدم جزء لمفهومها كما مرّ من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلّم انّ التضادّ لا يكون الّا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شكّ انّ وجود النوع في الاعيان انّما هو بمعنى انّ في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرّر من معنى وجود الطبايع في الاعيان وكلّ من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم انّ هذه الاحكام انّما هو للتضادّ الحقيقي لا المشهوري ولم يتعرّض هيهنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يبيّن احوالها لانّ بحث الاضافة يجيء مفصّلا في مباحث الاعراض

الفصل الثالث في العلّة والمعلول

كلّ شيء يصدر عنه امر امّا بالاستقلال او بالانضمام فانّه علّة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انّما يصدق على العلّة الفاعلية امّا وحدها او مأخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شيء منها فانّها غير مؤثّرة فلا يصحّ تقسيم العلّة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادّية وصورية وغائية فالصواب ان يق العلّة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثمّ المحتاج اليه امّا جزء للمحتاج او هو خارج عنه والاوّل امّا ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يق صورة السيف قد تحصل في الخشب مع انّ السيف ليس حاصلا بالفعل لانّا نقول الصورة السيفية المعيّنة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانّه لمّا تحقّق هيهنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقّق فرد من نوع السيف ولمّا لم يتحقّق فرد السيف بالفعل علمنا انّ صورة السيف لم تتحقّق هيهنا فالصواب في الجواب ان يق لا نم انّ صورة السيف تحصل في الخشب وامّا ان يكون الشيء به بالقوّة كالخشب للسرير فهو المادّة وليس المراد بالعلّة المادية والصورية ما يخصّ الاجسام من المادّة والصورة الجوهريّتين بل ما يعمّهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوّة وهاتان العلّتان للمهيّة داخلتان في قوامها كما انّهما علّتان للوجود ايض لتوقّفه عليهما فتختصّان باسم علّة المهيّة تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين ايّاهما في عليّة الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا امّا ما منه الشيء كالنجّار للسرير وهو الفاعل والمؤثّر وامّا ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلّة الغائية وهاتان العلّتان اعني الفاعل والغاية تختصّان باسم علّة الوجود لتوقّفه عليهما دون المهيّة و المادّة والصورة لا توجدان الّا للمركّب والغاية لا يكون الّا للفاعل بالاختيار فانّ الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمّى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علّة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انّما تكون علّة بحسب وجودها الذهني

قوله لانّا نقول الصورة السيفية المعيّنة اقول حاصل السؤال انّ النوع الصور السيفية علّة صورية لنوع السيف مع تخلّف نوع السيف عنه في الخشب المصوّر بتلك [illegible] منه فرد آخر من نوعه مغاير له بالشخص فالعبارة المنقح في الجواب انّ نوع الصورة المذكورة انّما هو علّة صورية لما هو اعمّ من نوع السيف وثابت كلّيا كالسيف الخشبي فما هو معلول اعني ذلك الامر الاعمّ لا يتخلّف عنه وامّا العلّة الصورية لنوع السيف فهو اخصّ من نوع الصورة المذكورة كما تبيّن في توجيه عبارة الشرح واعلم انّ هذا الجواب بعد تسليم انّ صورة السيف هو نوع الشكل او غيره ممّا يوجد في الخشب امّا لو قيل صورته ما هو مبدء الآثار المختصّة به وذلك لا يوجد في الخشب اندفع السؤال من غير كلفة ملا جلال ره

[illegible]

واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبهما عليه وتأخرها عنه في الوجود قلهما اعني الغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول مع العلة فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزء من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزء من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظة العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقع ذلك اصطلاحا اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه فيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو بط لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان تجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن تجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا اشتباه في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره باقتران امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشيء في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج

قوله
اقول فيه نظر
اقول سعى كلام المجيب
ان المراد من العلة ما يحتاج الممكن
في وجوده اليه فالاحتياج والامكان
بسا وقيما موضوعة اولا ومقروع عنها عنده
النظر فيتبادر الذهن من هذه العبارة الى ما هذه الاشياء

كل واحد من افراده يصدق على جميعها يعني ان تلك
الاحاد
علل اي علة كثيرة
وان لم يكن علة واحدة فلا
يلزم منه ان لا توقف للمعلول على كل
واحد من تلك الاحاد يتوقف واحد على جميعها
بتوقفات متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة
اثنين من افراد علة لا فردا واحدا استشهاد اللازم
منه كون الشيء عين الكثير من احاد
علله والا تخرج ويه بحر هو
واقع في جميع
المركبات انا الممتنع كونه عين ما هو فرد واحد من علة
الكثير الذي لا يكون جميع اجزائه واما ما يقال من انه لا بد
في المقسم من اعتبار الوحدة المخرجة لجميع الاقسام
نغير تم على ان لانه حضوركما في مثل
تقسيم الماهية الى الواحد

عن المعلول مع انه ليس ما منه الشيء ولا ما لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان
القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل با
لفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من
تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة
هو القابل بالفعل لكن كل مما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول وما منه ولا ما
لاجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام
ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما
ذكرنا هو ثانيا وبواسطة احتياجها اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة
الشيء بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا
ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل
والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه المذكورات
شروطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه
الثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله او لا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو
الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس
والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود
الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مط يراد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يق لعلة
المهية جزء وركن ويق للمادية مادة وطينة ويق للغائية غاية وغرض فالفاعل مبدء التاثير وعند وجوده
بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره و
يسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان
اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا
وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين
وبهذا يندفع ما يق من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا
هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها لكونه من شرائط التاثير موجود في الزمانين معا فلا بد
منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بداهة
واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا للعدم المع لما
عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول وانت خبير ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة
المستقلة يجوز ان يقارن عدم المع لكن ذلك بط لما تبين من انه يجب وجود المع عند وجود العلة الا ان يق وجود
المع عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون مستعقبا له لانا نقول انا
وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان

١٢٧

نور
اما ان يكون
وجوده موقوفا عليه اقول
هذا التقسيم مبادى المعدات الخ
لا يجب اجتماعها مع المعلول ولا انتفائها
معه اذ يصدق عليها ان المعلول يتوقف على وجودها
فقط فان قلت انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط
انتفاؤها لا يوجب انتفاءه فلا يكون شرطا قلت ...

يكون علم الفاعل ... المستقلة

كان

كان الاول ثبت ما ادعيناه وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود فاعله ايضا ترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان ممتنع بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا محالا ويجب تاخره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن اثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون المتقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية ممنوع ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطاري على وجوده فبعدمه الطاري يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مفضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المصنف يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال بجواز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد يعني وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز

قوله
اذ لا سبيل
الى امتناعه اقول
اذ لو امتنع بعد تمامها الى
ان ينقضي زمان فيوجد لم يكن ما فرضنا
علة تامة علة تامة لتوقف المعلول على امر
آخر كانقضاء الزمان او ما يقارنه ملا جلال دوانی

قوله بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن اقول اي

قوله نعم لو قيل يجب وجود
المعلول اقول
فيه بحث اما اولا فلان
وجوب وجود المعلول بعد المعد لا
يستلزم وجوب بقائه بعده كما مر والمصنف لم
يتعرض وان جاز في المعد وجود المعلول بعده حتى يرد
عليه ان حق العبارة وان وجب بل قال وان
جاز بقاء المعلول بعد المعد وذلك لا ينافي
وجوب وجوده بعده و
اما ثانيا فبعد التنزل
عن هذا
وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب لا بعد المعد مطلقا

قوله
زعم بعضهم
اقول
المعد البعيد
بالنسبة الى القريب
كالقريب بالنسبة الى
الى المعلول فمزدوجة كون المعد
البعيد معدا للمعد القريب فالقول
بوجوب انعدام البعيد ليحصل القريب وجواز
اجتماع القريب مع المعلول تحكم بحت ملا جلال ره

ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه
واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المع في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى
ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجدته احديهما
ثم انعدمت فوجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة
والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم
المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول
الشخصي واما ان يوجد احد تينك العلتين فيوجد المع ثم تعدم هذه العلة و توجد الاخرى فهو مستحيل لان
المع الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل
الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مفيدة للمعلول اصل
الوجود ايض فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يق انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا
يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما
استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد
العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعليتين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان
يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا
فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون تاثير المشروط بخصوصية
الاخر تاثيرا اخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين
مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد
العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد
علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد
باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا
يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق وغيره نختار انها
تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا
م فان وجود المع في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق
الذي هو اثر العلة الاولى لا يق فعلى هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المع في الزمان الثاني بل استمرار
وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المع الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة
لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكنها اوجدته
العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين زمان لزم استمراره

وجود المعلول وصار باقيا وذلك لاينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان تقيد احديهما اصل الوجود وفي ان انعدامها توجد علة اخرى تقيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان لايكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا يمنع كونها مستقلة اذ المط ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باى وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبنى على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى يثبت ما ادعيناه سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لابعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون لتاثير المشروط بخصوصية الاخرى تاثير اخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مط وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لابعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هف والحل منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة وكذلك ما يقال من ان الاب علة في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط لسخونة الماء المتسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرط يتم به العلة التامة لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور يتجدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدء الفياض فتصويره انسانا وبقاؤه انسانا له علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك النار لمجاورتها الماء تعد مادته لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدء ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدء الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كانت مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو

قوله
واما ان يتوقف
على احديهما بخصوصها فيمتنع
ان يوجد قول المستدل لنا ابطل ١٣٠
هذا الشق بما ذكره من استلزامه اعادة المعدوم
او كون المفروض علة مستقلة وظ ان هذا المحذور لا
يلزم في هذه الصورة فلا يتم النقض بل لا يتم
دليله في نفسه ايضا اذ له ان يمنع
ان توقفه على احديهما
بخصوصها
يستلزم
امتناع وجوده
بدونها وذلك
لانه لو اعتبر في
التوقف ان لا يمكن
وجود الموقوف الا
بسبب وجود الموقوف
عليه لم يكن توهم لا يجوز
وجود المعلول بدون علته
بعلة اخرى من المسائل البديهية
اذ يصح ان لا يمكن وجود
المعلول بدونه لا يمكن وجود المعلول
بدونه بل لا معنى للتوقف الا ذلك
المقتضي للتاخر الذي هو مدلول
الفاء التعقيبية اعني الاستتباع و
امتناع استتباع سببين معينين لشيء
واحد على سبيل التعاقب او التبادل غير
بين بل يحتاج الى الدليل وقد انتهى نظر
المستدل الى بطلان الاول بما ذكره من الدليل
واما الثاني فلم يتم عنده عليه دليل فاندفع عنه هذا
الايراد نعم يبقى لبعض المناقشات في دليله على ابطال
قوله فان تصور ان لا يكون فيه تعدد اقول الايراد
ان الحكماء يعترفون بان المبدء الاول مختار مع انه
لا يصدر عنه عندهم الا الواحد لعدم تعدد الجهات
فيه وكون الاختيار عندهم ليس بمعنى صحة الفعل
والترك بل بمعنى كونه ان شاء
فعل وان لم يشأ لم المختار
يفعل
وان استدل وقوع احد المقدمين من غير مؤثر في المقصود
وهو جواز صدور الكثير عنه وعدم جوازه لكن لا يكفي جلال

وحده

١٣١

وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية
المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن
الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركيبه
او خارج عنه معلول له لما مر انفا وننقل الكلام الى مصدريتها حتى يتسلسل او نقول كان الصادر هناك
شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء الا شيء واحد وهو مناف
لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فتنتفي عن المعلل
قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية
مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا
فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها ويجب
ذلك بتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة
قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون
العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية
ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط
وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى
المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته
بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان لا
يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر انفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيلزم كون احدهما لا
اقل خارجا معلولا له ويتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات
خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع
غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها الا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع
كل صادر معين فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا قلنا
ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها
لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع
معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له دخل في
الصدور وسلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا الا يرى ان اثبات المطلق
ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار
لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء
واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يقال
من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه يتعدد ما نه

قوله وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري اقول انه
خبير بانه
لا فرق بين الخارجي
والاعتباري في ان الانتفاء
بها يجب نفس الامر يستدعي علة في نادر
ان بقي المصدرية امر اعتباري فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار ط جلال قوله
بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق
اقول للخصم ان يقول المغايرتان
انما هما المصدرتان
الاضافيتان
واما المعنى الذي
ذكرتم انه هو
المصدر بالحقيقة
وهو الامر الحقيقي
فلا نم تغايره بل هو
اول المسئلة اذ ليس
الكلام الا في ان مصدر
الامرين يجوز ان يكون
واحدا فقولكم لو تحقق
المعلول لتحقق مصدريتان
متغايرتان بعد تفسير المصدرية
بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر
يكون في معنى قولنا لو تعدد المعلول
الصادر من مصدر واحد لتحقق
مصدران متغايران وهو كما ترى
هو مصادرة ثم انكم قلتم ان علمه تعالى
وقدرته وارادته مع اختلاف مفهوماته
عين ذاته ولم يريدوا به كون كل منها
عين حقيقة مرادة ثم ان ذاته تعالى
باعتبار انه امر مجرد عن المادة ولواحقها
علم وباعتبار انه مبدء للممكنات قدرة و
باعتبار انه كاف في التخصيص ارادة من غير
ان يستلزم تركيبا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون
المصدريتان عين ذاته بهذا المعنى فلا يلزم
محذور والتحقيق سيجيء ط جلال قوله واعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة اقول
سياق الكلام انه منع للمقدمة القائلة بانه
لا بد ان يكون للعلة خصوصية
مع المعلول لا يكون
لها تلك
الخصوصية مع غيره وحاصله انه يجوز ان يكون تلك
[illegible]
تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان
اذا وجد بيتغ مغايرة المصدريتين ويرد عليه
ان المذكور في جواب النقض في قوة
المنع الا انه [illegible] فايراد
المنع في مقابلة المذكور [illegible]

ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم تكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا لما راينا ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المع تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المع وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما راينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورايناماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما متغايران فلو راينا اثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا وب مثلا كان مصدرا لا ولما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المط قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة الاخر والاخر معلولا له بوسط او غير وسط وهذا بط ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المع الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان جواب هذا ظاهرا لانها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدء للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور واقول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمص في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه اخر حيث قال اذا فرضنا مبدا اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته

قوله والجواب ان نقيض صدور ا الا صدور لا ا اقول صدور لا ا ليس صدور ا نقيض لا صدور لا ا فقد اتصف بصدور لا ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض واما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بها للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه بامر فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة قال الكاتبي بعد ذكر المنع الذي ذكره الشارح وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة اقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يلزم اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل ههنا الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا وان اراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها فح نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظ وعند هذا يظهر اندفاع تشنيع الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار في التحصيل استدل على هذا المطلب بانه قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر عن ا ج من حيث يجب صدور ا ب عنه لم يكن واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه

ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب
شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى الشيء اخر صار في ثانية المراتب
ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا
ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن و
بتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه
كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز
وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له وهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة
واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا
اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه
الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني ان الواحد
بالتشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه
يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية
الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا
يفتقر في التاثير الى شيء اخر وان توقف على احديهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف
على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين
عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى
الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج
لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ ان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج
اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان
يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة
فالحاجة المطلقة من جانب المع الى علة ما وتعيين العلة من جانب العلة واعترض صاحب قف بان في ما
ذكره من احتياج المع الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزاما لعدم احتياج المعلول الى
العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالتشخص معلولا لعلتين مستقلتين
من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احديهما لا بعينها الذي لا ينافي الاجتماع
كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء
العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين
ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة
منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء

وبتوسط ب د خامس

فوران ذاته لو توقف على كل منهما لم يكن شيء علة اقول فيه بحث لانه
لا يلزم من
توقفه على كل واحد
منهما توقفه على المجموع حتى يلزم
ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة الا نرى
ان الشيء قررانا كلا من اجزاء العلة التامة موقوف
عليه وليس بجميع تلك وان اردتم توقفه على كل منهما
توقفه على المجموع ورد عليه بعد اباء الله
عنه انا نختار قسما رابعا وهو
التوقف على الكل
الافرادي
بل هذا يعني
تعدد العلة
المستقلة الذي
هو محل النزاع و
الجواب انه اذا تو
قف المعلول على كل
واحد منها كان مجموعها
مجموع ما يتوقف عليه المعلول
وبذلك يحصل الخبط وهو انه
لا يكون شيء منها علة مستقلة
سواء كان ذلك المجموع موقوفا
عليه اولا لا يقال يجوز ان يكون المعلول
موقوف عليه احدهما لا بعينه لانا نقول
فلا تعدد في العلة كما مر فان قيل قد
قررت فيما سبق خلاف ذلك
حيث منع المقدمة القائلة اذا لم يكن
خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في العلة
وحصل الجواب على تعاقب العلل على معلول
واحد قلنا هذا مبني على ما استقر ره من انه اذا
تحقق احد العلل تعين احتياج المعلول الى خصوصه
فالحاصل ان على الشيء ان العلة يجب ان يكون
موقوفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون منشا
التوقف على خصوصها ذات المعلول بل يجوز ان
يكون منشا العلة كما سيجيء ملا جلال الدين دواني

عن خصوصية كل منهما الا عن مفهوم احديهما الذى هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا فلنا ان نختار فى الدليل الثانى شقا رابعا وهو ان يتوقف المع على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة فى الدليل الثانى فلا يتم هو ايض اقول ان المعلول الشخصى اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان يعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد تا على سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هى الموجودة ح دون التى لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها ايض لانهما انما يكونان للموجود الخارجى فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشيء منهما والطبايع لا وجود لها فى الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المصنف ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التى هى واحدة بالنوع يكون له علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اى العلية والمعلولية من ثوانى المعقولات اقول لا شك فى انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان فى الشيء الواحد بالنسبة الى امرين يعنى قد يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر اخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اى العلة والمعلول فيهما اى فى العلية والمعلولية اى لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا المع علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان وهذا هو الذى يق له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما يذكر على بطلان التسلسل فكانه يدعى بداهته كما ذهب اليه الامام الرازى واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات ح نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له فى اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء المنع فى المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال الامام فالاولى ان يق كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه اى الى ذلك الواحد فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يق نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعنى الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتبارى اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان

والجواز

والجواب بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله انكلامنا في بطلان الدور ولا دور الا
مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد
تحقق الدور يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه لا من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه
مفتقرا صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشأ
احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي
بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مط فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى
من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين
وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمع الا امتناع كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد به الا
امتناع الانفكاك مع نعت التاخر اي تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التاخر ما جاء من الشبهة في التقدم
بعينه اذ نقول ح ان اردت بتاخر المع معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى
الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من
تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي اقول الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة
والمع ترتبا بحيث يصح ان يق كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يق تحركت
اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يق تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المع على العلة
بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يوله بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه و
اقول فيه بحث لانه ان اراد بالمعنى المصحح ترتب المعلول على العلة الفاء النفس
موقوفا عليه وبالنسبة الى المع كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا او موقوفا فالحاصل الاستدلال انه
لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف
الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك بط ضرورة فان قيل اللزوم مم وسند المنع
وجهان احدهما ان المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة
للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون
شيئان ماهية كل منهما علة لوجود الاخر او ماهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول
قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة
علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المع مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان كون
ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد و
ان تكون موجودة قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه
ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع
الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجبله ولا فتوجده
وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المع لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول
ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود

انفكاك

الترتيب الذي هو مدلول الفاء فان المصحح لترتيبه وعطفه عليه [illegible]
الشيء لنفسه تقدم الشيء على علته حتى يق انه عين المتنازع
فيه كما ذكره الش في اي شبهة لانا نقول فليصحح اثبات الامر
المصحح لترتب المعلول على العلة اذ لا دخل له في المط بل يكفي
ان يق لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه
ولا دخل لاثبات المعنى المصحح للفاء في
اثبات هذه الملازمة اصلا
حتى يق اورد الاثبات
ملا جلال
ل

علة واجبة لذاتها هي طرف للسلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها
يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة
وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل منها هذا هو برهان التطبيق و
عليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك
جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذى بعده او العلة التى قبلها بعدد
متناه فنطبق بين الجملة التى قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى التى لم تفصل منها تلك الاحاد اى
نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثانى على الجزء الثانى وهلم جرا
فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوى الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور
ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهى الناقصة بالضرورة والتامة
لا يزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهى بمتناه متناه واعترض
بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوى
فقد يكون لعدم التناهى وايضا المح لزم من المجموع اى من لا تناهى العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه
منها حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا
ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه مح وكل واحد من جزئيه ممكن فى نفسه
وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التى لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند
القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة فى ان كل جملتين اما
متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثانى بانه اذا كان
المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهى
ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل فى الوجود من المعدودات الا ما
هى متناهية وعن النقض بالباقيين اعنى الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتى توجد معا لكن
لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق
فيهما وسيصرح المص بذلك فى مبحث حدوث العالم واما الحكماء المشترطون فى استحالة ما لا يتناهى
اجتماعها فى الوجود والترتب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها
ترتب ايض فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثانى بازاء الثانى وهكذا
فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة فى الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى
ليس فى الوجود الخارجى اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج فى زمان اصلا وليس فى الوجود الذهنى ايض لاستحالة
وجودها مفصلة فى الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى
الا اذا كانت موجودة معا اما فى الخارج او فى الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا
ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثانى بازاء الثانى والثالث بازاء

قوله اقول من يجوز
ذهاب سلسلة الممكنات
الخ اقول هذا انما يرد على ما قرره
فى توجيه كلام المتن واما على ما قررنا فلا ورود
له وتحقيقه موقوف على مقدمة هى ان الشيء الممتنع
جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وهو ظ وبعد
تمهيدها نقول لو ذهبت سلسلة الممكنات
الى غير نهاية لم يمتنع
عدم تلك
السلسلة
باسرها لان
امتناع عدمها
بالاسر ليس لذاتها
ولا لاستلزام عدمها
عدم الواجب لذاته
وهو ظ ولا لاستلزامه
عدم الواجب بالغير لان
الواجب بالغير يمتنع حصول
على هذا الفرض لان كل
واحد من احادها يمكن انتفاؤه
فى ضمن انتفاء جميع السلسلة
اذ انتفاء جميعها غير ممتنع وما
لم يمتنع جميع انحاء عدمه التى من
جملتها عدمه فى ضمن عدم الجميع لم
يجب وجوده والسر فى ذلك ان
الممتنع بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير
وجود علته لا على سبب فاذا قدر انتفاؤه
مع علته ولم ينته فى سلسلة العلية الى الواجب
بالذات لم يلزم مح اصلا ولا يخفى انطباق
عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان
قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا معناه انه على
هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير ايضا لان كل
واحد منها ممكن العدم لامكان عدمه فى ضمن عدم الجميع
فلا يجب وجوده وانما استحيل على هذا التقدير عدم كل
منها مع وجود علته لا مطلقا فتامل جلال
قوله واجيب عن الاول بدعوى
الضرورة اقول لما
كان
قول المعترض لانم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون
[illegible]
قوله وان الناقصة يلزمها الانقطاع اقول اى على
تقدير تطبيق الاحاد بالاحاد فلا يرد ان هذه
الدعوى على المقدمات السابقة
فى اثبات التناهى جلال
المدعى دورة

قوله
الاول وقوع كل
واحد اقول فيه نظر اذ للخصم
ان يمنع امكان وقوع كل واحد من
احاد الناقصة بازاء واحد من احاد التامة وليس هذا
الا ان ذلك الوقوع ان كان في الذهن فيتوقف على وجودها
فيه مفصلة وان كان في الخارج فيتوقف على
الترتب ولا يجدي القدح في
السند بل لا بد من
اثبات
المقدمة
الممنوعة وما
ذكره الخصم من
جواز ان يقع
احاد كثيرة من احديهما
بازاء واحد من الاخرى
لا يستلزم اعترافه بامكان
وقوع كل واحد منها بازاء
واحد من الاخرى لان
مراده بالجواز العقلي الذي
هو الاحتمال فان غرضه دفع
جريان الدليل في هذه الصورة
بمنع بعض مقدماته فهو ههنا يكتفي
بمجرد احتمال اللاوقوع ولا يكفي
احتمال الوقوع في اجراء الدليل بل انما يتم
لو ساعدت الامكان الذاتي فيتحقق لو كانت
الامور الغير الامور الغير المتناهية الغير المترتبة
ممكنة لامكن وقوع كل واحد من السلسلتين بازاء
واحد من الاخرى لكن ذلك محتاج الى اجراء الدليل
والخصم يمنع الملازمة والصواب في الايراد
والجواب ما قرع سمعك ملا جلال دواني

الثالث وهكذا الجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبر بازائه واحدا من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة و ان لم يكن بين احادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة احادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا سواء كان بينها ترتب اولا ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق برهان اخر على استحالة التسلسل تقريره انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلة المحضة اذا كانت التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه على التقدير الاول وتحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول المحض من السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علته فلا يكون علته متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلوله المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان اخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذ بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار

اجزائه

اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جنبة
الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه
وهو ايضا ح لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا اخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه
ايض فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزؤه لان كل جزء محتاج الى
ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر آنفا ان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة
ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجودة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي
وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى اخر منها الى غير النهاية هف
وايض اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية
وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة
كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب
من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا م
وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء
السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو مم لجواز ان يكون
بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل
المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة
القائلة بان كل جزء محتاج الى علته فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها بوجه لا ينافي
استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها بعينه في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان
العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل
جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه
شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة
التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول
اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها
او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول
المركب مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايض مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب
الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايض فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة
المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه
او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض

المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدمة عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من جانب المتناهى ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المع الاول فانه جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزء منها فان نفسه جزء من السلسلة يكون علة المجموع الذى قبلها فيه من المعلول الاخير وهكذا فى كل مجموع قبله لا الى النهاية فان قيل ما بعد المع المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايض الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف فى تحقق السلسلة بل لا بد من المع المحض ايض قلنا هذا لا يقدح فى الاستقلال لان معناه عدم الافتقار فى الايجاد الى معاون خارج على ما تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير فى ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها للعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذى هو ما قبل المع الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج فى ايجادها الى معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل واحد منها بعلته وقولهم انها ممكن مجرد عبارة بل هى ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التى هى علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مبنى على توهم ان السلسلة موجود اخر ممكن محتاج الى علة اخرى هى جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علته وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فحقه ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر فى المجموع الخ وجه اخر لو ذهبت سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية وهو بط لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ فى الوجود اى اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين فى العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة فى السلسلة وهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول فى هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهى لا محة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان يوخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايض باطل لان الاحاد ح تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعنى الجملة

قوله وعلى اصل الدليل منع اخر اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة انه كما ان الممكن الواحد يحتاج الى علة واحدة كذلك الممكنات المتكثرة يحتاج الى علل متكثرة وان كل واحد من الاحاد مغاير للسلسلة باسرها كيف والسلسلة باسرها كثير متعدد وداخل فيه كل واحد من الاحاد وليس كل واحد من الاحاد كذلك فالجملة مفتقرة الى علة هى مجموع علل الاحاد وهو غير علة كل واحد منها كما ان الجملة غير كل واحد وذلك بين لا سترة به نعم يرد ان مجموع علل الاحاد هو بعينه ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية فان السلسلة المبتدائة مما قبله بلا واسطة علة للمعلول الاخير والسلسلة المبتدائة مما قبله بواحد هو علة ما فوق المعلول الاخير وهكذا فجميع تلك السلاسل التى يشتمل عليها السلسلة المبتدائة مما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل تلك الاحاد جلالة

قوله وقولكم انه ممكن مجرد عبارة اقول انت تعلم انه كما ان الممكن يفتقر الى علة كذلك يفتقر الممكنات الى علل وح يصح الترديد فى ان علل تلك الممكنات هى بعينها نفس الممكنات المعلولة وداخلة فيها او خارجة وكان الشارح توهم ان ذلك الترديد مبنى على كون السلسلة ممكنا واحدا وليس كذلك وما فى كلام القائل الذى اعترض عليه ما يوهم ذلك جلال

قوله وما يقال ان وجودات الاحاد اقول هذا الكلام خال عن التحصيل لان مغايرة المجموع لكل واحد واحد من اجلى البديهيات كما سبق كيف لا وكل واحد داخل ولا يصدق عليه انه الاحاد جلال

قوله فحقه ان يكون مقدما على قوله اقول لان المراد بالمؤثر فى قوله لان المؤثر فى المجموع [illegible]

[illegible]

ترك تسلسله الى غير النهاية يكون هذه الجملة من الاحاد بقدر عدة الالوف ولا يلزم من مجرد ما ذكر وقوع هذه الجملة فى احد الطرفين فان قيل يطبق عدة الالوف على الاحاد ليظهر انتقال الزيادة الى جانب اللاتناهى قلت كان رجوعا الى برهان التطبيق بعينه

التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيأتي التوديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية من الطرفين لكونها محصورة بين الحاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدء الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف والمتالف من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحادا على ما مر وقد يمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتتان ويتكافآن النسبتان اي العلية والمعلولية وليس المراد بهما ههنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما ستنقح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية في معروض وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية في معروض وجودي وهذا معنى تكافيهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض عدمي تحققت المعلولية في معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي تحققت العلية في معروض عدمي وهذا معنى تكافيهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية ايضا وجودية فان ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه ان صح ان عدم العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي هف اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا وملكة ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود لا يصلح الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون للملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علة واجب الوجود لا بقي فيلزم ان يكون معلولا لها ايضا موجود الوجود علة لجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما

نقول الملزوم هو ما فرضناه من كون الواجب علة لامر عدمي فانه قد ثبت انه يستلزم كون عدمه علة لامر وجودي وهو اللازم مح سواء كان ذلك العدم محالا اولا والمفروض المذكور مح فافهم

عبد الجلال — قوله مردود

بانه يجوز ان لا يكون الخ من البين ان الامكان علة للاحتياج نسبه بمقتضي كما جاء اليه فلكل ممكن امر يحتاج اليه سواء كان وجد او لم يوجد اصلا ثم ان كان موجودا لزم تحقق المحتاج اليه وان لم يكن موجودا فلا فلكل ممكن علة تجب بنفس الامر ممتنعا كان تلك العلة او ممكنا موجودا او معدوما فالملكة المذكورة يكون معلولة لامر موجود ولكونها امرا وجوديا فيكون عدم ذلك الوجودي علة لعدمها والمفروض كون امر وجودي اخر ايضا علة لعدمها فيجتمع علتان مستقلتان فلو كان الوجودي علة لامر عدمي لزم اجتماع العلتين على معلول واحد هو ذلك الامر العدمي ووجه الملازمة ظاهرة مما ذكرنا ولا يتوجه المنع الذي ذكره الشارح نعم يتجه الكلام ههنا في بطلان التالي بناء على ما بقي ان توارد العلل المستقلة على سبيل البدل غير ممتنع فاذا فرض كون الواجب علة للملكة وعدم الواجب ممتنع فلا يجتمع مع ذلك الامر الوجودي الذي فرض علة للامر العدمي ولا يلزم التوارد على سبيل الاجتماع حتى يكون محالا وعلى تقدير كون علة الملكة امرا ممكنا يجوز ان لا يجتمع مع الوجودي الذي هو علة للعدمي ويندفع بانه على تقدير

قال الحكماء البسيط الحقيقى الذى لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقول الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اى عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافى لازميهما اعنى الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل التام يجب عند وجوده وجود المفعول والقابل له لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا استجمع شرائط تاثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا فى بعض الصور موجبا لمفعوله من انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل فى شئ من الصور فالفعل وحده موجب فى الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا فى شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو مح اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور فى ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعنى ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة فى ذاته ومهيته يجب ان يكون مهيته مخالفة لمهية العلة والا لزم ان يكون مهية المعلول محتاجا الى نفسها وانه مح وان كان محتاجا الى العلة فى تشخصه لا فى نوعه ومهيته جاز ان يتفقا فى المهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب اذا كان شئ علة فاعلية لاخر وكان هناك شئ ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشئ واحد فاعلان فى مرتبة واحدة وكذا الحال فى مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص اخر والا لم يتناه الاشخاص يعنى لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته ومهيته علة لاخر منها لزم ان يكون كل شخص علة لاخر منها لاشتماله على تلك المهية ويلزم لا تناهى اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا وفيه نظر لانا لا نم انه يلزم ان يكون كل شخص علة لاخر وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على المهية العنصرية علة لذلك الشخص الاخر المعلول فرضا ولاستغنائه عنه بغيره دليل اخر على ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل نسبة كلها فى ذلك سواء فيستغنى ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك المفروض هف وفيه نظر لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة بمهيته وحقيقته لا ان يكون العلة هى المهية بحيث لا يكون

قوله فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة اقول [illegible]

المهية نفى كون الشخص من العنصريات علة لشخص اخر بسبب المهية تتعدد نسب العلية والمعلولية الى الشخص وحسب الماهية منشأ لتلك العلية وح يبطل معنى احتياج المعلول واستغنائه

عن حضوصية قزد قزد ملا جلال الدين دوانى رحمه الله

لخصوصية

لخصوصية الافراد مدخل فى تلك العلية فلا معنى لاحتياج المع واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم
تقدمه دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر لايتقدم بالذات على شخص اخر منها لان كل شخص من العناصر
يمكن ان يفرض متقدما على شخص اخر منها ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لابد وان تكون متقدمة
بالذات على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر لاينافى التقدم الذاتى بحسب نفس الامر
وامكان التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ثم ولتكافؤهما دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر تكافى
شخصا اخر فى ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للاخر من العكس والمتكافئان لايكون احدهما علة للاخر
ويرد عليه وعلى الدليلين الاول والثانى انهما مبنية على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب الماهية
وهو ثم ولبقاء احدهما مع صاحبه دليل اخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص
اخر والمعلول لايجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء فى الماهية على تقدير
التسليم لايفيد ذلك والاستقراء الناقص لايفيد يقينا والفعل مما يفتقر الى تصور جزئى ليتخصص
به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشارة الى مبادى الافعال الاختيارية
المنسوبة الى النفس الحيوانية وهى اربعة مترتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئى للشئ الملائم
او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغى ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلى يكون
نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئى خاص والا يلزم ترجح احد الامور المتساوية على
الباقية ويليه شوق وينبعث عن ذلك التصور ويتشعب الى شوق نحو طلب وانما ينبعث عن ادراك الملائمة
فى الشئ اللذيذ او النافع اذا كان مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة وانما
ينبعث عن ادراك منافاة فى الشئ المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل
على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما فى الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل
الاختيارى قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادى الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب
وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفى
الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه التحريك من القوة المنبثة فى العضلات
المحركة للاعضاء هذا وقيل لو كان المعتبر فى صدور الفعل الجزئى التصور الجزئى لزم الدور لان تصوره من حيث
انه يمنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا واقعا
فى هذا المحل فى هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت الوفا لايكون الا كليا واما تصور
هذا السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده
على مثل هذا التصور كان دورا واجاب الملخص بان ادراك الجزئى قبل وجوده يتوقف على حصوله فى الخيال
لا على حصوله فى الخارج وحصوله فى الخارج هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه
فانه كما يكون حصول الجزئى فى الخارج مبدأ الحصوله فى الخيال فقد يكون حصوله فى الخيال ايض مبدأ الحصوله فى
الخارج فلا يلزم الدور والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها اى بحسب تلك الحركة وجزئياتها تلك

قوله
ويرد عليه وعلى
الدليلين اقول يمكن ان يقال مراده
المصنف انه ليس الشخص من جهة العناصر لما بينها
المشتركة جميعه وبين سائر الافراد علة لشخص اخر وهو
بحكم يعم المشتركات الجنسية والنوعية والا يتوقف
على تساوى اشخاص العناصر فى الماهية
النوعية فتدبر ملا جلال
قوله ويدل
على مغايرة
للشوق اقول
لم يعرف الشوق
الذى هو مقسم
الشهوة والغضب
وحكم بان الشهوة
مفقودة فى الدواء البشع
وقال الاستاد المحقق
قدس سره فى اوائل حواشيه
التجريد ان الشهوة ميل
جبلى غير مقدور للعبد بخلاف
الارادة وكذا النفرة حالة
جبلية بخلاف الكراهة غير مقدورة
وقد يشتهى الانسان ما لا يريده
بل يكرهه كالمشتهيات المحرمة عند
الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه
كشرب الدواء المر عند المرض ولذلك
قالوا ارادة المعاصى مما يؤاخذ عليها دون
شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة يؤاخذ
عليها دون النفرة انتهى وكلام الشارح مبنى
على هذا التغير واعلم ان مغايرة الشوق
للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف
بان الشوق المتشدد يصير اجماعا وقد صرح بذلك
بهمنيار وفى هذا المقام بحث نفيس حررناه فى شرح
الهياكل فليرجع اليه ملا جلال الدين دوانى

الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى جواب سؤال ربما يورد فى الحركة على مسافة يكفى فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية فى حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذى وصل اليه ويبقى واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصيتها ولا يقتضى كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة منصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام فى الاولى فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات فى النفس والحركات فى المسافة الى اخرها يعنى ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور فى انعدامه حال حصول اللاحق لان العلة المعدة يجب ان لا يجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه فى كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كفرسخ مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة فى اثنائها اما لغفلته عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف ومرض وايضا فالذى يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل من الحدود التى تفرض فى المسافة او تخيل بعضها دون بعض الاول يقتضى تصورات غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منصفة الى غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف التى لا يتناهى شانه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثانى يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك فى بعض المسافة فليجز فى كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون ح التخيلات والارادات متصلة كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود فى الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وسياتى تحقيق ذلك وبيان ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصى من مبدء المسافة الى منتهاها فيكفى فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك

قوله بيان ذلك ان المتحرك على مسافة اولا
فيه بحث اذ لا توقف للارادة الكلية على تخيل المسافة بل يكفى فيها التعقل وقطع المسافة لا يتوقف على ادراك كل المسافة اولا على سبيل التجدد لجواز ان يدرك اولا جزءا منها فيقطعه ثم جزءا اخر وهكذا الى الاخير دفع وجه اوضح يكون فى كل قطعة ذلك الجزء المتصور تمام المسافة المتصورة وبذلك يحصل الغرض من هذا الكلام وهو ان التخيلات لتصور المسافة واجزائها المتعلقة بها ثم سبقت من التصورات المتعلقة لجزء جزء والارادة الجزئية الباقية على حالها قوله ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال اقول فى هذا الترديد خلل لان المراد بالدفعة ان كان معيتها بالذات فالمبحث لا يحتمل ان الكلام فى العلل وان كان المراد معيتها بالزمان فلا تقابل بينها وبين الشق الثانى اذ تلك المعية لازمة على التقدير الثانى ايضا فما هذا الا قوله مع ذهوله عن الحدود الواقعة اقول لا يخفى على من راجع وجدانه ان المتحرك بالاختيار يدرك اجزاء المسافة شيئا فشيئا ولذلك اذا غشيه الظلمة فلم يدرك الطريق وقف عن السير فكما ان الحركة مستمرة على سبيل التدريج كذلك الادراك مستمر على هذا النهج واستمرار تصور المسافة على هذا النهج لا يستلزم ادراك الحدود المفروضة فيها اذ الحركة الواحدة المتصلة تستدعى ادراكا واحدا استمراريا على سبيل التدريج نعم اذا تعددت الحركات كما فى الخطوات المتعاقبة كان هناك تصورات متعددة لمسافات متعددة لكن لما صار تلك التصورات ملكة للنفس يصدر عنها بسهولة من غير تعمل وتأمل بسبب الالف فيتوهم انه لم يدركها او ينسى ادراكها ومن البين ان الادراك بشيء وادراك الادراك بشيء اخر والغفلة عن ذلك الادراك بشيء اخر فلا خلل

حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على مسافة نقضا على القاعدة ان كل فعل جزئى
يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين وما ذكره هذا السائل مبنى على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما آه
بر عن سؤاله وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مشيدة ويشترط فى صدق
التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط فى ان يصدق على المقارن للمادة اعنى الصور والاعراض
المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان الصور والاعراض المقارنة قوامها
بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من
الوضع ولذلك كان النار لا تسخن اى شئ اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او ما كان له وضع اخر
بالقياس اليه والشمس لا تضئ كل شئ اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها اليه واعترض عليه بانه ان اراد
بوساطة المادة توقف الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعنى الصور والاعراض
متوقف عليها فيتوقف فعله ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع فى التاثير وان اراد
بها ان لوضعها مدخلا فى تاثيرها فذلك مم فان المادى يتاثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد
مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان يكون المادى بعد تحصله بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته فى المجرد فلا يكون
للوضع مدخل فى تاثيره وان كان حالا فى المادة مقارنا للوضع واى فرق بين التاثير والتاثر فى ذلك
وايضا فان النفس الناطقة تتاثر عما يرتسم فى قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض
نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة فى قواها
مادية ذوات اوضاع وما يق من ان هذه معدات للنفس وكلامنا فى المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها
الاعداد وهو تاثير ايضا والتناهى اى ويشترط فى صدق التاثير على المقارن تناهى اثاره فيكون قوله
التناهى معطوفا على قوله الوضع والظ من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهى كتوقفه
على الوضع لكن الظ كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم التناهى ولعل
المراد فى المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التى باعتبارها يصدق
التناهى وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره اشارة الى ان صدق التناهى وعدمه الخاص اعنى عدم
التناهى عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى اثاره انما يكون بحسب المدة
او العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية
لا يوصف بلا تناهى اثارها مط وذلك اعنى ان المؤثر لا يوصف بتناهى ولا تناهى اثاره الا بحسب احد
تلك الامور الثلاثة لان التناهى واللاتناهى بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية الكمية فاذا
وصف المؤثر بالتناهى او اللاتناهى نظرا الى اثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار وهو التناهى و
اللاتناهى بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه فى الزيادة والكثرة وهو التناهى بحسب
المدة او فى النقصان والقلة وهو التناهى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهى فى الشدة ظاهر البطلان و
لذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهى بحسب المدة والعدة وذلك اعنى

بطلان

قوله
والظ من هذا
العطف اقول مفهوم هذا
العطف هو توقف صدق التاثير على
التناهى لا توقف نفس التاثير ومن البين ان
التاثير اعم من التاثير المتناهى وصدق العام الذاتى على
الشئ بتوسط صدق الخاص كما تقرر فى موضعه
والتاثير المطلق ذاتى بالنسبة الى
التاثير المتناهى اذ المراد
بهما مفهوماهما
والمطلق ذاتى بالنسبة الى المقيد ولعل المصنف انما اقحم لفظ
الصدق لهذا المعنى والا كان الظاهر ان يقول يشترط فى التاثير
بدون لفظ الصدق للاجلال

بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة
محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية
في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن
كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها
اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهية في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم
ان قطع المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز
ان يكون المفروض محالا استلزم محالا اخر لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت
مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ
عرض التناهي قالوا لا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان
اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته
وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا
تحريك الجسم بقوته جسما من مبدء معين ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب
المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدء بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون
حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه
انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا
تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت
الطبيعة اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية
بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا
فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدء معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى
على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتهما
ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها
ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات
الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام
على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة اثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الاثار
ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور اثار لا تتناهى جاز
ايضا كونها مبادي لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان
يباشرها استقلالا ايضا وتفصيلا بانه ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في
وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا
عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها

١٤٥

قوله
فانهم لما استدلوا
على وجوب تناهيها اقول من
البين ان الزيادة من جانب المتناهي لا
تستلزم التناهي من الجانب الاخر فلا يحتاج في الاستدلال
بمجرد الازدياد في جانب المستقبل الى الاعتذار [illegible]
في ابطاله بالتطبيق لظهور انتفاء الزيادة
في الجانب [illegible]
بان [illegible] وجود
[illegible]
وجهين احدهما
ان يكون منعا
لجريان التطبيق
بناء على انه لا يجري
في الموجودة معا [illegible]
يرد عليه ان التطبيق
العقلي لا يتوقف على
الوجود الخارجي والثاني
يكون منعا [illegible]
مادة النقض بان يقتضي
برهان التطبيق ان لا يوجد الامور
المترتبة الغير المتناهية وهو متحقق في
الحوادث الغير المتناهية [illegible]
فلا يرد النقض [illegible]
مقتضى البرهان عدم وجود [illegible]
عدم وجودها [illegible]
وربما يقصد [illegible]
لهم [illegible] الزيادة [illegible] الامور الغير الموجودة
في الخارج [illegible] الزيادة في الخارج
يتوقف على الوجود في الخارج [illegible]
على ذلك بل على مطلق الزيادة ولا يمكن انكاره
[illegible]

كلّ يوم اجابوا عنه بانّه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها واعتذر لهم بانّ المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الانفعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك انّ كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكلّ ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وانّ كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكلّ فوقع التفاوت في حال الموجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة والنقصان ورد هذا الاعتذار بانّ المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناهٍ وليس يلزم هذا الح من التفاوت في حال القوة ولو سلم انّما توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية اذ ليته لا يكون لتحريكاتها مبدء ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى ولو سلم انّ لها مبدء فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بدّ منه هو التفاوت بالسرعة والبطؤ بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعة من غير انقطاع واجيب بانّ التفاوت بالسرعة والبطؤ يستدعي التفاوت بحسب العدّة او المدّة وذلك لانّه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطؤ فامّا ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاوّل يقع التفاوت في العدّة لانّ الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدّة اقول لقائل ان يقول اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدّة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدّة لا بحسب المدّة بان يكون في الحركة القسرية عدّة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناهٍ لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين بحسب العدّة مع عدم تناهيهما بحسب المدّة وكذا اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدّة يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدّة دون العدّة من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا متناهيين بحسب المدّة مع عدم تناهيهما بحسب العدّة وما يق من انّه اذا كانت مدّة حركات جسم غير متناهية وجزئت تلك المدّة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركات الواقعة في اجزاء تلك المدّة غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدّة يستلزم عدم التناهي بحسب العدّة فثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدّة وسقط المنع المذكور بط لانّ كلّ مدّة فهو امر متصل في حدّ نفسه لا جزء له بالفعل واذا جزئ الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد وامّا انّه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه انّ قسمته لا تقف عند حدّ لا يكون بعده قسمة كما يق انّ مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعني به انّه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور وكذا ما يق من انّ التفاوت بحسب المدّة يستلزم التفاوت بحسب العدّة لانّ اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب العدّة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدّة والّا لكان ما هو اقلّ مدّة اقلّ عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انّه فرض غير متناهٍ عددا بط ايضا لانّ اطولية زمان الحركة انّما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطؤ وذلك مم نعم يمكن ان يق انّ التناهي بحسب العدّة يستلزم التناهي بحسب المدّة وبالعكس

ترتيب منها فقد يقوى على ترتيب واحد منها مبتدء من واحدة متعينة وان متعين فاذا كان الجسم لا يقوى على ترتيب واحد غير متناه فكذلك على خلط من تراتيب مختلفة منها فقد يقوى على ترتيب واحد واحد واما انها لا يقوى على ترتيب غير متناه فذلك بين بما قلناه ١٢ جلال

قوله فلم لا يجوز ان يكون التفاوت اقول تسليما انه اذا فرض تحريك غير متناه اسرع من حركة الاكثر في القوة القسرية او ابطأ في الطبيعية لا يلزم المحذور هو مساوات الجزء الكل في التحريك لانها وان استويا في الزمان فهما مختلفان بالسرعة والبطؤ فلا يلزم انتفاء التفاوت بالكلية وهو المحذور لا انتفاء التفاوت في المدة فقط هذا ونعلم ما ذكره الشيخ من انه لا يحتاج في هذا البرهان الى وجود هذه الامور بل يكفي في التقدير كما بين تقريره اندفع ذلك ونظائره فتامل ١٢ جلال

قوله واجيب بان التفاوت في السرعة والبطؤ اقول نختار ان زمانهما واحد والتفاوت في العدة واقع ولا يلزم من ذلك تناهيهما بحسب المدة والعدة اصلا بل يجوز ان يكون كل منهما غير متناه في المدة والعدة كما في دورات الفلك الاعظم وفلك الثوابت فانها غير متناه في العدة والمدة مع التفاوت بينهما في العدة ١٢ جلال

كلاهما اللزوم الانحصار بين الحاصرين امّا على الاول فالحاصران العددان اللذان هما مبدء العدّة ومنتهيها و
امّا على الثانى فالحاصران هما حركتا طرفى المدّة ويرد على اصل الدليل انّ التفاوت بالنقصان لا يستلزم
الانقطاع فانّ حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد اللتيا
والتى فبرهان تناهى القوة الطبيعية انّما يجرى فى قوّة حالّة فى جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك
الجسم على التشابه كالطبايع فى الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة فى الاجرام الفلكية لكن التحريك
الطبيعى المقابل للتحريك القسرى متناول للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايض مع انّ اكثر
تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالّها وايض اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخ من معاوقات
يقتضيها طبائعها فيقع التفاوت فى التحريك الطبيعى الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة
فى القابل المركب فلا يصح انّ نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكذلك برهان تناهى القوّة القسرية انّما يجرى فى
قوّة قاسرة لجسم حالّة فيما ذكرنا اعنى لجسم حلّت فيه قوّة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك
لانّ مبناه على ما سبق على انّ التفاوت بين حركتى الجسمين المقسورين انّما هو بحسب التفاوت بين معاوقى
طبيعتها والتفاوت بين المعاوقين انّما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدارى
الجسمين واعلم انّ هذه الدعوى والتى ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى
الجسمانية تاثيرا وامّا القائلون باستناد الممكنات الى الله تع ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا
البحث والمحلّ المتقوّم بالحالّ قابل له ومادّة للمركّب وقبوله ذاتى وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات
يكتسبها باعتبار الحالّ فيه وهذا الحالّ صورة للمركّب وجزء قابل المحلّ فهو واحد قال الحكماء لمّا ثبت تلازم
الهيولى والصورة وثبت انّ كل ما كان كذلك فلا بدّ ان يكون احدهما علّة للاخر فامّا ان يكون الهيولى علّة للصورة او
بالعكس والاوّل بط لانّ المادّة قابلة للصورة فلا يكون علّة لوجودها لاستحالة كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا
معا فبقى كون الصورة علّة فلا يخ امّا ان تكون علّة مستقلّة وذلك بط لانّ الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى
متقدّمة على الشكل لانّه من توابع المادّة والمتقدّم على ما مع الشئ متقدّم على ذلك الشئ فيستحيل كون الصورة
علّة مستقلّة لها فلم يبق الّا انّ الصورة شريكة لشئ اخر كلاهما علّة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل المحلّ واعترض
على ما قالوا بانا لا نمّ انّ كلّ متلازمين لا بدّ ان يكون احدهما علّة للاخر فانّ المتضايفين متلازمان مع انّه ليس
احدهما علّة للاخر ولئن سلّمنا ذلك فلا نمّ انّ الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فانّ ذلك ممّا لم يثبت ولو سلّم
فلا نمّ انّ الصورة مع الشكل فانّ الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حدّ واحد او حدود بالمقدار وتلك
الهيئة متاخّرة عن وجود ذلك الحدّ او الحدود وهى متاخّرة عن وجود المقدار الذى هو المحدود وهو متاخّر
عن الجسم المتاخّر عن الصورة لوجوب تاخّر الكلّ عن الجزء ولو سلّم فالحكم بانّ المتقدّم على ما مع الشئ متقدّم على ذلك
الشئ انّما يظهر صحّته فى التقدّم والمعيّة الزمانيين دون غيرهما الا ترى لعلّهم ارادوا انّ الصورة مع الشكل زمانا
لانّ تقدّم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تمّ ذلك لدلّ على انّ الصورة ليست جزءا ايض من فاعل
للهيولى لانّ جزء الفاعل ايض يجب تقدّمه على المعلول ايض فاحتياج الشئ فى وجوده الى ما يحلّ فيه يرتبط قطعا الّا انّ

الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود ذات في نفسها متقدم على احوالها التي
من جملتها حلول شيء اخر فيها الا ترى ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المتخصص
باعراض في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا حين وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا
وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء للعلة الفاعلية لموجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده
الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد يزول عن
الهيولى مع بقائها اذ معلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك
بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته
مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها
فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لفاعله قوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا
يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل فيه ولا استحالة فيه انما
المح ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشيء لا يبقى
بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى يخلفها
صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها
بها بسقف قائم بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة
محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور ح كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت معينة
او غير معينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة للتشخص التي اذا زالت لم يبق ذلك
التشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهم العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة
امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة
للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهنا الحال
المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة
المادية والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل
ليس الا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر
بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى المحل
عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء للمقوم اقول فيه منع ظاهر اذ
لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي و
الا يلزم الانقلاب ولما كان ههنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا
يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان القبول
اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا
وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن

هو قرب القبول بعد بعد حصول استعدادات للمحل استفادها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما نقلناه
عن الحكماء في هذا المبحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمصنف لما كان منكرا لهما كما سيجيء كان المناسب ان
لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النفي والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها
اي بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بتعقلها
يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي صدر عن الفاعل معلولة في وجودها العيني
للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر
بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير
فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل
انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى لحركات الاختيارية الصادرة
عن الحيوان لها مبادئ اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدء القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدء الذي
يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملايم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في
النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى
المنتهى هو غاية للقوة المحركة الحيوانية وليس لها غاية غير ذلك وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية
للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول
ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه و
انتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل
في نفسه صورة لقائه لصديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان و
لا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى اخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء
الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول
الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اي وان حصل
غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدء هو التفكر او عادة ان كان المبدء هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية
كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان المبدء هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المرضى او
عبث وجزاف ان كان المبدء هو التخيل وحده من غير انضمام شيء اخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات الحكماء
قد يطلقون الغاية على ما يتادى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك
الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا
شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي للاسباب الاتفاقية غايات ما يتادى اليه الفعل ان كان
تاديته دائميا او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان كان تاديته مساويا
او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتادى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان
الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التادي كان التادي دائما وكان الفعل سببا ذاتيا له وما

يتادى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادى فلم يكن هيهنا سبب اتفاقى ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس كل ما هو معتبر فى تحقق التادى بالفعل جزء من المؤدى فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شئ منهما جزء منه فالمؤدى اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا مساويا للاقتران به او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقى وما يتادى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة فى تاديته كان سببا ذاتيا لمسببه الذى هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان تحفر موضعا فتصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تاديته الى الكنز دائما ولا اكثريا ولاجرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه فى موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبايع البسائط العنصرية والمادية كهيولياتها والصورية كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعى وقد تكون مركبة فالفاعلية كمجموع الفعل والصورة بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الالية والغائية كمجموع شرى المتاع لقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم فى مكانه الطبيعى والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعى والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا فى سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شئ بما هو علة حقيقة فان الشئ اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثانى اقتران شئ ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشئ المقترن بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا مسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التى فى البدن عن تبريده فلما زال المانع عنه بردته بطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التى فى البدن اعنى التبريد ينسب بالعرض الى ما يقترنها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقرنها اعنى الخشب ماخوذا مع صفة البياض علة مادية عرضية والصور العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب فحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا وايضا كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هى التى يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذى هو جنس

للبناء

للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في سائر العلل وايضا كل منها اما قريبة او بعيدة فالعلة القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل المهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك المهية اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها واسباب المهية غير اسباب الوجود قد سبق ان العلة المادية والصورية تسميان بعلة المهية والاخريان اعني الفاعلية والغائية تسميان بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليهما ويكفي

في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب ووجهه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى

به لذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية

لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي

الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف

كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى

فوق المؤدية الى الحركة الى الاسفل والاعداد قريب كاعداد

الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد

كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل

العرضية ما هو معد يعني ان بعض

العلل الفاعلية العرضية

تكون علة معدة

ذاتية

بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة

معدة ذاتية لحصول البرودة

تم المقصد الاول

حاشية من موضوع ... الا افتقر اليه في الخارج ايضا وليس

... ص ... الان في الخارج ايضا موجودا عبد الرزاق

المقصد الثانی

فی الجواهر والاعراض وفیه فصول **الاول** فی الجواهر قدم مباحثها علی مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف علی وجود الجوهر فناسب ذلك ان یقدم بیان احواله علی بیان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الی انه قد یستدل باحوال بعض الاعراض علی احوال الجواهر کما یستدل باحوال الحرکة والسکون علی حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهیة فی زمان متناه علی عدم ترکبها من الجواهر الفردة الغیر المتناهیة الی غیر ذلك مما یطلع علیه باستقراء مباحث الجواهر وایّد هذا بان تعریف الجسم الطبیعی لا یمکن الا بعد معرفة البعد والزاویة والقائمة الممکن اما ان یکون موجودا فی الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالکون فی الموضوع هو الحلول فیه ای الاختصاص الناعت وهو العرض او لا یعنی او لا یحل فی الموضوع وذلك اما بان لا یحل اصلا او یحل لکن لا فی الموضوع و هو الجوهر خروج الواجب عن تعریف الجوهر حیث جعل المقسم هو الممکن ظ قالوا وکذا اذا جعل المقسم هو الموجود مط کما وقع فی عبارة الامام لانه یکون تعریف الجوهر ح هو الموجود لا فی موضوع ومعناه مهیة اذا وجدت کانت لا فی موضوع ولیس للواجب مهیة و وجود زائد علیها وهو اما مفارق عن المادة اعنی المحل المتقوم بالحال فی ذاته وفعله ای لا یحتاج فی ذاته وفعله الی المادة وهو العقل او مفارق عن المادة فی ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان یکون محلا لجوهر اخر وهو المادة اقول وفی جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولی ان یق او غیر مفارق بدل قوله او مقارن وکذا فی استعمال المادة قبل ان یخرج من التقسیم فالاولی تاخیر تقسیم الجوهر الی المفارق وغیره عن تقسیمه الی المادة والصورة او یکون حالا فی جوهر اخر وهو الصورة او ما یترکب منهما ای من الجوهرین الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة علی ان الجوهر المرکب من الجوهرین الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد فی وجود جوهر غیر جسمانی یکون مرکبا من جوهرین یکون احدهما حالا فی الاخر مقوما له ثم اورد تقسیما اخر لا یرد علیه هذا الاشکال وهو ان الممکن اما ان یکون حالا فی شیء او لا یکون والاول اما ان یکون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا یکون وهو العرض والثانی اما ان یکون متحیزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهیولی او لا متحیزا ولا جزء منه وهو اما ان یکون مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا ولا جزء منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل یتعاکسان وجودا وعدما فی العموم والخصوص فقد ظهر مما ذکرنا ان الموضوع اخص مط من المحل لما مر من ان المحل المستغنی عن الحال والمحل قد یکون محتاجا الی ما حل فیه کالمادة

ای احوال للمقسم من حیث نفسه لا للاقسام ولذا عد الشیخ الرئیس الاستقامة والانحناء من الاعراض الذاتیة للخط مع ان کلا منهما اخص منه فالبحث عن الجسم فی هذا الفصل بحث عن کون الجوهر جسما وهو من الاحوال التی تعرض الجوهر من حیث نفسه نعم البحث فیه عن المکان والجهة انما وقع بالتبع لمزید اختصاصها بالجسم لغیرهما من احوال الجسم فالبحث عنها کانه بحث عن الجسم نفسه والا فالاولی ان یبحث عنهما فی الفصل الثالث وما ذکرنا یظهر اندفاع ما یکاد ان یتوهم من ان المذکور فی الفصول الاربعة انما هو احوال الجواهر فما وجه تعنون الفصل

وهو المحل المتقوم بنفسه قید ذلك بعضهم ذلك بقوله ای لا بذلك الحال لئلا ینتقض بالاعراض القائمة بالهیولی بناء الاعراض ... ضرورة تقومها بالمحل المتقوم بعلته ورد بان الظ المتبادر من المتقوم بنفسه هو ان لا یکون متقوما بغیره اعم من ان یکون ذلك الغیر حالا فیه او لا و التخصیص بالحال عدول عما هو الظ المتبادر اقول ویمکن دفع ذلك عنه بان المتبادر من المتقوم بنفسه وان کان ما لا یکون متقوما بغیره لکن المتبادر من المحل المتقوم بنفسه هو ما لا یکون متقوما بالحال فیه بقرینة ان المحل معلوم انه قد یکون متقوما بالحال ثم رد بان النقض بالاعراض القائمة بالمادة انما یتوجه لو کانت لها ذات مغایرة لذات الصورة فی الخارج حتی یتصور ان یکون شیئا عرض لا یکون حلوله فیها حلولا فی الصورة

... بالحال وذلك ظ ولعله اراد دفع النقض الثانی فتأمل والتحقیق ان الموضوع یجب ان یکون متقوما من دون الحال واما انه هل یجب مع ذلك کونه فی التقوم والتعین مستغنیا عن الغیر مطلقا ام لا وذلك فرع علی الخلاف فی جواز کون العرض حالا فی عرض فتجوزه یستدعی عدم وجوب ذلك وعدمه یقتضی وجوبه والمنصف لما قال بالمباینة بین ...

وقد بين فى موضعه ان نقيض الاخص مط اعم مط من نقيض الاعم مط وكذا الحال والعرض فلمر ان العرض هو الحال فى الموضوع والحال قد يكون لا فى موضوع كالصورة فالحال مط اعم من العرض و بين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة والبطؤ وليس يصدق كل ما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثوانى المعقولات لتوقف نسبة احديهما على وسط واختلاف الانواع فى الاولوية والمعقول منهما اشتراكه عرضى اختلف العلماء فى ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج المص على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض تتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اى لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج فى اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة فى الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا فى اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى استدلال فلا يكون شئ من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتى الشئ كما مر بيانه يكون بين الثبوت لذلك الشئ ورد بان ذاتى الشئ انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشئ متصورا بالكنه ولا نعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصورنا المهية بالكنه بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها وهكذا الحال فى سائرها ولو كانت المهية معقولة بالكنه فى هذه الامثلة لامكن ان لا نحتاج فيها الى دليل اصلا الثانى ان مفهومى الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتى لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتى له ورد بانا لا نسلم اختلاف انواعهما فى حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر فى بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التى يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشئ منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضى بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغنى عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك فى ان هذين المفهومين انما يثبتا لموصوفيهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعنى الموضوع والذاتى لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتى له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبى لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمى لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفى قوله والمعقول منهما اشتراكه عرضى اشارة الى ان هذا الوجه

قوله كما ان العرض ليس بجنس لما تحته الخ هذا كالمتفق عليه كما صرح به بعضهم الا ان بعضا من الاعاظم صرح بجنسية العرض ايضا لما تحته وحكم بان المقولات بالاسر جنسين
اضيين احدهما
الجوهر والاخر العرض و
انتهاها فى كتبه بما لا يطول ذكرها
وحاصلها ان العرض ايضا يطلق على معنيين
الموجود فى الموضوع وليس له صلوح ان يكون جنسا
لمقولة العرض والطبيعة الناعتية التى حقها بحسب شخصيتها
وبحسب نفس طبيعتها جميعا ان تكون قائمة فى الموضوع وهذا هو جنس
الاقصى لمقولة العرض لعين ما يدل على جنسية الجوهر بالمعنى الثالث لما تحته فلا
فرق فى ذلك بينهما ملا عبد الرزاق   قوله ولذلك اختلف فيه الخ

النفس بذاتها علم حضورى والصورة العلمية فى العلم الحضورى هى بعينها الصورة
العينية فالحاضر عند
النفس المعلوم لها بالذات
هو ذاتها المخصوص لا وجه من وجوهها و
علمها بالمدبر للبدن علم حصولى لا حضورى فتبين
بان المعلوم لنا هو المعنى المشار اليه بلفظ انا وهو الانسان
المنقسم الى اعضاء هى البدن والمتصرف فيها هو النفس وعلمنا بكل
واحد من جزئى هذا المعنى علم حصولى وفيه نظر وقد يجاب بان ثبوت
الذاتى للشئ انما يكون بينا لو كان الشئ متصورا اى
معلوما بالعلم الحصولى لا مطلقا والمقام موضع
تامل ملا عبد الرزاق   قوله
فان انواع الجواهر الخ
هذا انما يكون
اذا كان الجوهر هو الموجود بالفعل لا فى الموضوع وكذا العرض هو الموجود بالفعل

فى حقيقة الجوهر فقد مر
فى اوائل الكتاب انما ذكره
بانا اى بيان نفى كون الذاتى مقولا
بالتشكيك من ان اللازم من التشكيك ان لا يكون
ذاتيا لجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكونا عرضيا لجميع
اقول الا يكون جنسا لبعض ما تحته من الانواع المحصلة الا يكون
جنس لشئ منها لان ما يمكن ان يوجد ماهية مستقلة
بدون ان ينضم اليها ما يحصلها كان ماهية
مستقلة محصلة فلا يمكن ان يصير
جنسا لشئ اذ الجنس
ماهية مبهمة
محصلة ولذلك يحتاج فى تحصيلها الى الفصل فلو كان شئ من الاشياء جنسا لبعض

انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه
الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض
بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر و
العرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدلوا
به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما
لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد
مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين
اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت عبارة عن
عوارض الوجود الذهني وظ انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر
لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون
جواهر فننقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء المهية الى غير النهاية
فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ
يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما يق
من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر مقوم لذلك
الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقائق
النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا
لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين
في موضعه فكيف يدعي كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم
المحذور ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على
البعض باعتبار اخر قد مر ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا
بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبروا المحل مط بدل الموضوع ولذلك اثبتوا
التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يق من ان الفناء ضد للجوهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام
باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان
يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل
واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين
كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل المثلان في محل واحد لا
يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب المهية ولوازمها ولا بعوارض يتصفان بها فان
اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض متوقف على امتيازه عن المثل الاخر
فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان لكل امر نسبة اليهما نسبة واحدة اذ

المعقولات الثانية فظهر ان توجيه الموجه بوجه ما اورده الشارح غير وارد
عليه ملا ميرزا جان حاصل ذلك الاعتراض ان غاية ما لزم من هذا
كون الجوهرية
غير موجودة في الخارج
فيكون اعتباريا ومجرد ذلك لا
يكفي في كونه من المعقولات الثانية اذ
يمكن ان يكون هذا الامر الاعتباري بحيث يكون
اتصاف الجسم به وعروضه له في الخارج ولا ينافي ذلك
كون هذا الشيء غير موجود في الخارج اذ يكفي في العروض بحسب الخارج
كون الخارج ظرفا للاتصاف لذلك الشيء وكون الخارج ظرفا لوجوده ليس

ليس بعدم الجواهر الحالة فقط ليتوارد على محل لها بل بعدم الحال والمحل جميعا
فمنشا هذا
الوهم ليس الا كون
الفناء رافعا للاجسام بالمرة
الضد الضد فلا تعلق له باعتبار المحل او
الموضوع بل هو وهم سخيف ناش عن سوء
الفهم فالمصنف نبه على فساده بمقدمة جدلية بعد نفي التضاد
بين الجواهر وبين غيرها وقول الشارح فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها
بناء على ما ذكره من الايماء ق قوله اي لا يجوز ان يحل
مثلان في محل واحد اقول برهان ذلك ان تكثر
النوع الواحد ليس لماهيته ولا للوازمها
وهو ظ بل للعوارض
وهي انما تلحق
لها من خارج فلابد لها من استعداد لقبولها لاستحالة الترجيح بلا مرجح

لو امتازت لتبستان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو بط لكونه واحدا بالفرض واما بمهية المثلين او بلوازمها او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك بط على ما مر انفا والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص وايض لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايض بخلاف العكس اى وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين في اثنينيته عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الو حدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والتالى بط فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايض من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منهما تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد له من رابط به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحدة منهما ليكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبنى على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو مم وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى الصانع الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثانى فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذى هو جميع الاجزاء واللازم بط ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التاليف الباقى بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزية الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب اخر من قول ابى هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اى انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال لا يستلزم ايض انقسام المحل الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع اى اجزاء يصح ان يق في كل جزء منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل

فان الاشارة الى الفلك من جهة الجنوب مثلا اشارة بالذات الى بعض منه لا الى كله الا بالعرض والا لزم كون الفلك بكليته في جهة الجنوب فلو فرض ان الاشارة اليه من جهة الشمال ايضا الى كليته بالذات لزم كون الفلك بكليته في جهة الشمال ايضا وح يلزم مباينة الفلك لنفسه في الاشارة لا محة وهو معنى الاشارة الى جسم واحد في مكانين وهذا مح لا محة فالاشارة الى الفلك من جهة الجنوب اشارة الى طرف منه و...

بل الى الخط والسطح والجسم باعتبار النهايات

اقول والذى جعله تحقيقا من كون تصور زيد كليا باعتبار التحصلات الذهنية لا دخل له في بيان مغايرة تصور زيد لتصور عمرو بل وجه ذلك ان الشخصين وان كانا من نوع واحد لكن التشخصين ليسا من نوع واحد فلو نقض في هذه المسئلة بان تصور زيد عرض واحد مع انه قائم بمحال متعددة المكن دفعه بتكثره باعتبار التحصلات الذهنية ثم اقول الاولى ان يتفرع هذه المسئلة على كون الموضوع من جملة المشخصات

ح لو فرض قيام عرض واحد بموضوعين لانه لم يكن عرضا واحدا كما لا يخفى

كما يجوز حصول جسمين في مكان واحد لانا نقول لا فرق في الاول بين المشبه والمشبه به بخلاف الثانى اذ حصول الجسمين في مكان واحد يستلزم تداخل الاجسام وهو مح بخلاف حلول عرضين في محل واحد فانه لا يستلزم تداخل الاعراض بل قد لا يتداخل وقد يتداخل فلا استحالة فيه

وظاهر

وظاهر ان القسم الثانى من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظ ايضا ان
انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايض فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية
يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يفرض فى جزء اخر من محله واما انقسام
المحل به فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال فى محل منقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع ان كان
حاصلا بتمامه فى واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان
كان حاصلا بتمامه فى كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالتشخص حالا فى محال متعددة وفساده
ظاهر وان لم يوجد شئ من ذلك الحال فى شئ من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا فى ذلك
المحل بالضرورة وان وجد فى كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء
متباينة فى الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال فى منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته
المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال فى ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا
سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله
فيه حلولا غير سريانى واستدل على ذلك بان الوحدة حالة فى محلها قطعا وكذا النقطة فى الخط والخط
فى السطح والسطح فى الجسم وشئ منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة
فى محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يوجد فى كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول
فى المنقسم لا يوجب انقساما اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شئ منه فى شئ من اجزاء
المحل استحال حلوله فى ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا فى المجموع من حيث هو مجموع و
لا يكون شئ منه حالا فى شئ من اجزاء ذلك المجموع كما فى الصور المذكورة لكن الامام فى الملخص ادعى
بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة فى الخارج اقول ان البديهة
لا تفرق فى ذلك بين الامور الموجودة فى الخارج والاعتبارية الموجودة فى نفس الامر فكما جاز فى الاعتبارية
ان يشغل كل المحل لا بطريق السريان جاز فى الخارجى ايضا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط
مستدير مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التى على راسه لانعدام محله الذى هو
مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم
ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان اخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة
تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك القطع فى وجودها وعدمها الا ان يقال هذه
الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست
من الاعتبارات المحضة بل من الاعتباريات التى فى نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها
الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث فى الشخص بعد ان لم يكن والموضوع من جملة المشخصات اى
العرض يحتاج فى تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه
فى تشخصه وهو مستغن عنه فى الوجود اما انه مكتفى عنه بوجوده اولا ان التشخص مفتقر الى الوجو

فى تلك الجهة سواء كان طول المحل او عرضه انقسامه فيهما من جهة العرض الغير المنقسمة فلذلك لا يلزم انقسامه فى تلك الجهة من انقسام محله فيها

سواء كان ايضا طول المحل او عرضه وعلى هذا التقدير ايضا يحسن الاتمام لاشعار قوله لا من حيث ذاته المنقسمة بلزوم الانقسام فلا يشمل مثل النقطة فليتامل

س ع ق وقيل لم لا يجوز ان يقوم تاليف واحد بمجموع الثلثة واخر بالاثنين فبازالة التاليف عنها ينعدم الاول دون الثانى ولا يلزم محذور شرح مطالع فان قلت هذا الدليل يمكن

عن لوعه منه و نحو فرض كونها وجودية فحلولها فى محالها ليس من حيث ذاتها المنقسمة ولا من حيث هى مجموع بل بشرط الاعتبار المذكور فاحفظ بذلك وقس عليه نظائره

س ع ق قوله لكن الامام فى الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة فى الخارج فيرد لو تشبث المفصل بانقسام الجسم الابلق الى القسم فى موضع البياض مثلا فان ههنا ينقسم المحل بدون الحال فدفعه اورده الامام

والقول ان محل السواد غير محل البياض فالمراد ان قسمة المحل من حيث

البياض فى الجسم الابلق غير محل السواد بالذات لا بالجزء وتحقيقه فان محل البياض بعض من الجسم الابلق ومحل السواد بعض اخر مباين للاول بحسب الوضع والاشارة وان لم يكن مباينا بحسب الوجود لكونها واحدا بالاتصال ولو سمى ذلك مغايرة بحسب فلا مشاحة بعد كون الاعتبار

فلو افتقر العرض الى موضوعه فى وجوده لزم افتقاره اليه فى تشخصه ايضا بالواسطة والمستغنى عن
المحل فى الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نم استغنائه
عنه فى الوجود قوله لانه مكتفى عنه بموجده قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى
الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يفيد لان
الاحتياج اعم من الاستفادة وايض قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود ثم فانهما متلازمان من غير
افتقار لاحدهما الى الاخر الثانى ان تشخص العرض ليس بماهيته ولا بلوازمها والا لانحصر نوعه فى شخصه
ولا بما يحل فيه والا لدار لان حلوله فى العرض متوقف على تشخصه ولا بمنفصل لا يكون حالا فيه ولا
محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجح بلا
مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال فى محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك
الامر وترجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل
فى محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل
هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة
او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور وقوله
لان حلوله فى العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما فيه حل
بل على ذاته كما ان حلول الصورة فى الهيولى متوقف على وجودها ووجودها يتوقف على ذاتها لا على
حلولها ولا محذور فى ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل
على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا وايضا
هذا الدليل لا يطرد فى عرض ينحصر نوعه فى شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض
ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع
مشخص لان المبهم لا يكون موجودا فى الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا مشخصا خارجيا فالعرض اذا لا
يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا
ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة
كل واحد منها لذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه وحصل الاخر بحصول
سببه بقى تشخصه بالثانى ولم ينعدم ولا يكون المتشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات و
ان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصى قلنا قد عرفت ان الدليل انما
قام على امتناع تواردها على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايض لو تم هذا الدليل لدل على ان
الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز
المبهم لا وجود له فى الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا فى حيز بعينه فلو
انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هى فى حال السكون لا

اعنى التعين لا فى وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما فى العرض لانا نقول باى طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج فى وجوده ولا فى تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا فى حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا فى موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج فى تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم فى العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه فى عرضيته التى هى من لوازمه او فى غيرها من اللوازم لا فى وجوده او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه فى ان الحيز مشخص للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم ادعوا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا شاهدنا الجسم المتشخص قد يفارق مكانا الى اخر مع انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا فى وجوده ولا فى تشخصه الى مكان معين وجريان دليلهم فى الحيز ممنوع فان دليلهم فى الحيز يقدح باختيار ان تشخص الجسم بمادته واما عن المنع فبان المراد بالمشخص اعراض مكتنفة بالشخص وامور متعلقة بها يحصل منها فى الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع فيه تشخصا وقد مر ذلك فى بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص جزئى و لا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئى اخر فاذا انتفى ذلك الجزئى الذى حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه التشخص وايضا اختلف فى ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع والحق مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر الحال الى محل بتوسط كالسرعة والبطؤ فانهما يحلان اولا فى الحركة وبتوسطها يحلان فى الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان فى السطح الحال فى الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط والسطح عدمى ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة و الاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونها وجودية انما تقوم بالجسم والسرعة والبطؤ ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطؤ ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة و السرعة والبطؤ عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتباريات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى يقطع المسافة المعينة فى زمان اقل او اكثر ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هنا العرض هو الحركة والاخر هو السرعة والبطؤ واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له فى التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيئ تبعا له فى التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثانى انه لو قام عرض بعرض

قوله لانا نقول الجسم المتشخص الخ فان قيل بعض الاجسام لا يمتنع عليه الانتقال من التحيز وبالجملة لا نشاهد انتقال بعض الاجسام مع تشخصه فلا يتم الكلية قلت المكان عرضت باشارات من جهتها يصح انتقال الجسم عنه نظرا الى مجرد النسبة المكانية

لكون العرض موضوعا للعرض واما الثانى فلا مغاير لمذهب المتكلمين من حيث انهم ينفون وجود اعراض يقول الحكماء بقيامها باعراض اخر والمصنف يقول بوجودها لكن لا يقول بقيامها بالاعراض بل بمحال تلك الاعراض بسبب قيامها بتلك المحال فهو من هذه الحيثية اى من حيث انه قول بوجود تلك الاعراض يناسب مذهب الحكيم من حيث كونه قولا بنفى موضوعية العرض يشارك مذهب المتكلم ملا عبد الرزاق

قوله لما يقوم به العرض الخ كون معنى القيام هو التبعية فى التحيز لا يقتضى سوى كون التحيز ثابتا للمتبوع

فيجب ان يكون هناك ما يكون التحيز ثابتا له بالذات اذ ما بالعرض يجب ان ينتهى الى ما بالذات سواء كان بواسطة او بغير واسطة فاما كون التحيز ثابتا بالذات لما هو محل قريب للتابع فليس بلازم كما لا يخفى ملا ع ق

فلا بدّ بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض
الاعراض بالبعض ليس باولى من قيام الكلّ بذلك الجوهر بل هذا اولى لانّ القائم بنفسه احقّ بان يكون محلّا
مقوما للحالّ ولانّ الكلّ في حيّز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانّا لا نمّ انّ
معنى قيام الشيء بالشيء التبعيّة في التحيّز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاوّل ناعتا
والثاني منعوتا وان لم يكن ماهيّة ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم
بالمكان وتحقيقه امران الاوّل انّ التحيّز صفة للجوهر قائم به وليس التحيّز متحيّزا تبعا لغيره والّا لزم اشتراط
الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيّز القائم بذلك الجوهر اذ لا بدّ ان يقوم التحيّز اوّلا بالجوهر حتّى يتبعه
غيره في التحيّز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيّز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط
الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدّد التحيّز القائم بالجوهر فيكون قيام كلّ تحيّز به مشروطا بقيام تحيّز
آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني انّ اوصاف الباري تع قائمة به من غير شائبة تحيّز في ذاته و
صفاته ثمّ انتهاء قيام العرض بالجوهر ممّا لا نزاع فيه الّا انّه لا يوجب قيام الكلّ به لجواز ان يكون الاختصاص
الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة و
البطؤ للحركة ولا وجود لوضعيّ اي مشار اليه بالحسّ لا يتجزّى بالاستقلال احترز به عن النقطة فانّها
موجودة لكن لا بالاستقلال يريد به ان يبيّن حقيقة الجسم الطبيعي وعرّفوه بالجوهر القابل للابعاد
الثلثة وارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان
يعني يمكن ان يتحقّق فيه خطوط كذلك وانّما اعتبروا الامكان دون الوجود لانّ تلك الابعاد ربما
لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في
المكعّب مثلا فليست الجسميّة باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسميّة الطبيعيّة بعينها
اقول وزيد فيه في المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعلّه غير
مفيد مع وجود قيد الامكان بل مخلّ لانّه يخلّ ح ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجرّدة لانّ فرض
الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور
لتحقيق انّ المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا
الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحدّ بالجوهر كما انّ الجسم التعليمي اعني كمّيّة السارية
في الجهات الثلث خرج به فنقول الجسم الطبيعي امّا مفرد وهو الذي لم يتألّف من اجسام او مركّب و
هو الذي تألّف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام
فلا يخ امّا ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاوّل يكون فيه اجزاء
بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والّا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة
فيه بالفعل فهي اجزاء لا تتجزّى فامّا متناهية وهو مذهب جمهور المتكلّمين وامّا غير متناهية و
هو مذهب النظّام وعلى الثاني امّا ان لا يكون شيء من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل

١٥٩ ع
ان اراد بذلك الجزء الامر الذي هو المبدء القريب بعد الانطباق على كثيرين وهو الذي وضعه بان يستند الى الشخص نسبة الفصل الى النوع كما هو في البيان ثمّ انّه يلزم من زواله زوال الشخص لكن لا نمّ انّه يلزم من زوال المحلّ زوال ذلك الامر لجواز بقائه بتعاقب الموضوعات فلا يلزم من انتفاء المحلّ المعيّن انتفاؤه وان اراد به سبب ذلك الامر فلا نمّ انّه يلزم من زواله زوال ذلك الامر لجواز بقائه بسبب آخر وهذا اصل المنع ٢ ل
هذا السند لا يصحّ للمسندية اذ لا جزم من اختلافه

الا قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوّما بالعرض واجاب المصنّف عن الاوّل بانّه انّما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في الموضوع وابطل كونه جنسا له وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شكّ في انّ لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني بانّه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانّها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء من شانه قبولها الابعاد انتهى كلامه فان قلت كون هذا التعريف حدّا مخالف لما صرّح به الشيخ في الهيات الشفا من انّ المشهور فيما بين القوم انّ الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ما يوجد فيه ابعاد ثلثة بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم انّه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة انتهى ولا شكّ انّ معنى الرسم لا يكون حدّا وايضا ما يمكن فيه الابعاد الثلثة اعمّ من ان يكون جسما طبيعيا او تعليميا فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه

الابعاد الثلثة بالفعل كالفلك وذلك حاصل من قيد الامكان اذ لا شكّ انّه يمكن في الفلك وجود ابعاد ثلثة امكانا ذاتيا وان لم يكن امكانا وقوعيا على قواعدهم ومن زاد الفرض حمل الامكان على الامكان الوقوعي لكن ذلك لا يدفع ايراد الشبهة اذ لا ضرورة في حمل الامكان على الوقوعي ليحتاج الى قيد زائد مع كون المتبادر هو
الذاتي وقوله بل مخلّ مبنيّ على حمل الفرض على التقدير لكن مراد من زاد الفرض

اويكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك فى كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستانى صاحب الملل والنحل و على الثانى اعنى ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام فى الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام فى الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام فى جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة فى حد ذاتها واما فى جهتين فقط كسطوح جوهرية كك و اما مختلفة منهما فقط او منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار المصنف مذهب الحكماء واذا بطل الجزء الذى لا يتجزى واستحال وجوده مط بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستانى ايض لا دائه بالاخرة الى الجزء الذى لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايض لان ما يدل على امتناع تركب الجزء مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم فى جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذى لا يتجزى مط يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة فى اثبات المذهب الذى اختاره المصنف ابطال الجزء الذى لا يتجزى فلذلك ابتدء به واعلم ان لهم فى ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذى منه جهة الفوق غير ما يحاذى منه جهة التحت وكذا ما يحاذى منه جهة اليمين غير ما يحاذى منه جهة اليسار وكذا ما يحاذى منه جهة قدامه غير ما يحاذى منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما فى الجهات الثلث لا يقال ما يحاذى منه هذه الجهات الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد فى اطرافه الحالة فيه لا فى ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة فى ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فما حل فيه طرفه الفوقانى غير ما حل فيه طرفه التحتانى والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الاخر وهو مح بالضرورة فلا بد ان يفرض فى ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذى لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودهما امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة فى الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط العرضيين فانها غير متحيزة بالذات وغير حالة فى المكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما فى المكان والثانى من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المصنف بقوله لحجب المتوسط يعنى اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يتلاقى الثلثة فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون متداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل مح والا لم يفد التاليف زيادة فى الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقى منه احد الطرفين غير ما يلاقى منه الطرف الاخر فيفرض فى الوسط شيئان فينقسم وهو

متناقضة فلا الاترى ان انضاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بعضه نصفه ونصف بنصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع

وجسم
انما يقبل الانقسام
الى اجزاء غير متناهية
بسبب التناقض ... سبيل
التساوى ممتنع بديهة فضلا عن الزايد
ولا يرد عليه ان غاية ما لزم ان لا ينحل جسم الى اجزاء
لا يكون لشيء منها مقدار ومن يجاز ان يكون بعض ما ينحل
اليه الجسم غير منقسم دون اخر ويكون المركب من جميع اجزائه مساويا
للجسم فى المقدار فلا يلزم امتناع انحلال الجسم الى ما لا ينقسم اصلا و...

نقسم القسم داخل فى القسم وقسم قسم القسم داخل فى قسم القسم
وهكذا فاذا قسمنا جسما مقداره ذراع الى نصفين وقسمنا احد نصفيه
ايضا الى نصفين وقسمنا احد نصفى احد نصفيه ايضا الى نصفين كان
مقدار كل جسم فى التقسيم الاول نصف ذراع وفى التقسيم الثانى
ربع ذراع وفى التقسيم الثالث ثمن ذراع فاذا ضممنا الثمن الى قسيمه
يصير ربعا واذا ضممنا الربع الى قسيمه يصير نصفا واذا ضممنا النصف
الى قسيمه يصير ذراعا فمجموع هذه الاقسام بعد الانضمام لا يصير ازيد
من ذراع وهكذا لو قسمنا ذلك الذراع الى غير النهاية وضممنا الاقسام
الغير المتناهية بعضها الى البعض يصير المجموع ذراعا لا ازيد وذلك ظاهر
عند التامل نعم الذراع ليس قابلا للانقسام بالفعل الى غير النهاية
لو فرض انقسامه بالفعل الى غير النهاية لا يلزم كون مقدار المركب من
اقسام غير متناه غير متناهية وفرق بينهما وسيجىء ما يزيد ذلك بيانا انشاء الله

السؤال فلا فائدة فى الترديد فيه ... قوله فما حل فيه يعنى ان محل
طرفه الفوقانى من حيث هو محله مغاير لمحل طرفه التحتانى من
حيث كونه محلا له وان كان متحدين بالذات وذلك
اعنى كونهما متغايرين بالحيثية فى الاشارة يستلزم
انفراض شيء دون شيء فى ذاته لا محة
فانه فع ما فيه من ان هذا يوهم
ان الطرف ... انما ...

خلاف

خلاف المفروض والحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وتر ثلثة كانت او خمسة او سبعة او تسعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزء لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلابد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم يتساو الحركتان بل لابد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وانه مح لا يق هذا المح لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه مع فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وتر ومن تحرك جزئين على السواء فيلزم استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكرنا فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او اربعة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزء على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلابد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذات لابد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لابد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا يتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزء واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزء واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزء واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو مح بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزء لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض ويظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى تتفكك على مثال

9
جزء المتحيز بالذات والهيولى ليست اجزاء الصورة واما الثالث
فبان
يق يمكن ان يكون
مركبا من الصورة الجسمية
والجزء الذي لا يتجزى وتحيزه
بواسطة الصورة الجسمية تامل م ن
قوله ثلثة كانت او سبعة او خمسة لا فائدة في هذا
التعميم اذ عند الوصول الى ما فيه الوسط ترجع الى المركب
من ثلثة فتدبر وكذلك فيما يأتي ع ق قوله وفرضنا الخ ان وضع
امكان وجود الجزء على الانفراد ويفرض مخروطان يوضع براس احدهما على ...

المسبع والمخمس والمربع ايضا بري من بعيد دائرة وليس المراد المضر
هنا لم يلاق
فلو اهر ابر بلا في بوضعها
حتى يشبه باز يد محدد والشق
الثالث وهو الانقسام م ن قوله لزم
ان يكون مسافة الخ عدم يقال لو التزموا كون ذوات
يلي المركز ازيد لم يلزم ذلك ولعلهم لم يلتزموه لاستلزامه تمام دورة
الاقرب قبل دورة الابعد وذلك اقرب الى تكذيب الحس من
التفكك كما لا يخفى فكانت مفسدة الخشى ق

دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التي يقع فيها التفكك وسكون المتحرك اى ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد صارت في هذه المدة ربعا من الدور فعند حركة الشمس قطعا وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لايخ اما ان يتحرك الفرس جزء او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعها اعني ربع الدور زائد على خمسين فرسخا بالالوف والثاني يوجب انقسام الجزء و الثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس سكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى لو امتنع جعله دائرة امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان ما له عرض على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان تكون مسافة ظاهرها كمسافة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهرها المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا يجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم يتلاق قد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطي في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة حقيقة وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في ذرات الهباء المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في محيط الدائرة متجاوزا في الصغر عن الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول ليس بشئ لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا او اكبر فكيف ترى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما الزم القائلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجئ في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم

ان عاد الى موضعه الاول فلا محالة يحصل سطح مستو محيط بالخط المستدير بحيث يكون بعد كل جزء من اجزائه الى موضع الطرف الثابت على السواء فلو كان هناك تضريس بمعنى كثرة الاضلاع والزوايا يلزم كون بعض اجزائه اقرب الى موضع الطرف الثابت وبعضها ابعد وهذا او بمعنى كثرة الخلل والفرج وهو ايضا مح والا يلزم الطفرة اعني عدم موافاة الخط المذكور في حركته جميع اجزاء المسافة وبطلانها مسلم عندهم ق

قوله فان الدائرة المحسوسة فيه بحث ليس المراد بالمضرس ههنا ان تتلاقى ظواهرها بل تلاقت بواطنها حتى يستشكل بانه يرد محذور الشق الثاني وهو الانقسام بل المراد شكل كثيرة الاضلاع يشبه الدائرة في كثرة اضلاعه وانفراج زواياه بحيث لا يظهر عند الحس كما ان المسدس والمسبع بل المخمس والمربع ايضا يرى من بعيد دائرة وهذا بناء على ما تصوروه من اختصاصه بالدائرة وقد علمت جريان مثله في المضلعات فلا ينفعهم نفي الدائرة والقول بانها شكل مضرس بهذا المعنى ملا عبد الرزاق

قوله فكيف يرى الجزء الخ فيه بحث لهم ان يمنعوا كون الجزء الواحد محسوسا فلا يلزمهم المحذور ويمكن ان يتوهم لزوم كون مجموع

المطـ وان كانت عرضا فمحلها لاينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال فى المنقسم لابد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المطـ وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة فى المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود فى الحال اذ لو لم تكن موجودة فى الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضى والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضى قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وحـ لايخ اما ان يكون الحركة الموجودة فى الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التى فرضناها موجودة فى الحال موجودة فيه بتمامها بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف فتعين الثانى فيكون المسافة التى وقعت الحركة فى الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة فى احد الجزئين جزء الحركة فى الجزئين و اذا كانت المسافة التى وقعت الحركة فى الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذى لايتجزى وهو المطـ وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم من نفيها فى الحال نفيها مطـ قوله لان الماضى والمستقبل من الحركة معدومان قلت لانم انهما معدومان مطـ بل هما معدومان فى الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطـ فان الماضى من الحركة موجود فى الماضى من الزمان وان لم يكن موجودا فى الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود فى المستقبل من الزمان و ان لم يكن موجودا فى الحال والماضى من الزمان والأن لاتحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الان المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضى والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضى صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود لان اجزاء الزمان لاتجتمع فى الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف واذا كان الان موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان لاتحقق له فى الخارج ولا يلزم من نفيها نفى الزمان مطـ قوله لان الماضى والمستقبل معدومان قلنا لانم انهما معدومان مطـ بل هما معدومان فى الحال ولا يلزم من نفيهما فى الحال نفيهما مطـ لايق ان وجد الزمان الماضى فلابد ان يوجد اما فى الماضى او فى الحال او فى المستقبل والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول وكذا لزم ان يكون للزمان زمان اخر ويكون الشئ ظرفا لنفسه فلا يكون الماضى من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود فى نفسه وان لم يكن موجودا فى شئ من الازمنة كما ان المكان موجود فى نفسه وان لم يكن موجودا فى شئ من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد فى

قوله فان الماضى من الحركة فان قلت لاشك ان المراد من الحركة ههنا هى القطعية لانها
اى المنقسمة
فى امتداد المسافة
المتصفة بالمضى والاستقبال
بخلاف التوسطية فانها لاتنقسم فى
امتداد المسافة ولا يتصف بشئ منهما اصلا
والحركة القطعية لا وجود لها فى الخارج فكيف يتصف
بكونها موجودة فى الماضى او فى المستقبل قلت اتصافها بالماضى صح
والمستقبل لايستلزم وجودها فى الخارج اذ المتصف بالمضى والاستقبال
من الزمان ليس الا الزمان الممتد الذى هو بازاء الحركة القطعية وكما لا

بل انطباق الحركة الغير المنقسمة على المسافة يوجب الجزء فى المسافة و
انطباقها
على المسافة انما يكون
لو كانت موجودة فى الخارج و
وجودها فى الخارج انما يلزم من وجود
الان الذى هو ظرف لها فيه فتامل ملا عبد الرزاق
فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع فقولك ان
الحركة لها وجود ممنوع بل انها امر موهوم مرتسم فى الخيال من اختلاف نسبة
المتحرك الى حدود المسافة وان اريد بالحركة الحركة بمعنى التوسط
بوجودها مسلم وكذا عدم انقسامها ولكنها ليست
منطبقة على المسافة قلنا نختار الاول ونقول
المراد الوجود الخيالى فان قلت
اى باعتبار هذا الوجود
قار الذات
فكيف يصح القول بكونها غير قار الذات قلنا عدم استقرار الذات

شيئ من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة فى الحال لم يوجد اصلا لان الماضى كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها اصلا فى شيئ من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضى كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لها ايض وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة فى الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا جزء لها فى امتداد المسافة بل هى موجودة فى كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة فى الخارج امر ممتد فى الخيال غير موجود فى الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا يقف لى حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة يعنى انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذى لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى اخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال الكون فى الجزء الاول وهو بط لانه ح لم ياخذ بعد فى الحركة او حال الكون فى الجزء الثانى وهو ايض بط لانه ح قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثانى ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال الكون فى الجزء الاول لكنه يوصف بها فى اول زمان حصوله فى الجزء الثانى لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذى لا يتجزى هى كونه الاول فى مكانه الثانى فاذا حصل له ذلك يوصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثانى فى المكان الثانى فالمتمكن فى المكان الثانى يوصف فيه بالحركة فى الاول ويوصف ايض فيه بالسكون فى الآن الثانى فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهى الاجزاء التى لا تتجزى فى الجسم يعنى النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذى لا يتجزى وتركب الجزء منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدرى فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على نفيها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التى لا تتناهى حاصل فى الجسم بالفعل فصرح بان فى الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذى لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور فى كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الالوان والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا بعد

قوله وفيه بحث ظ فانه لا يخفى ان الحكم بانتفاء الواسطة وهى وقوعه فى طرفى
الجزئين الزامى
للخصم اذ لا يمكنه القول
بذلك لاستلزامه انقسام الجزء
سنه بعلم انه يمكن ان يجعل المحذور لزوم
الانقسام بالتعيين او احد الامرين اما انتفاء
الحركة واما انقسام الجزء كما لا يخفى فتدبر عياث
قوله لانه اذا كان الخ يمكن ان يق اللازم من كون انقسام ممكن
فى الجسم حاصلا فيه بالفعل ان لا يكون فيه انقسام ممكن غير حاصل بان

الذى يقع فيه والمنتهى الذى ينقطع عنده واذا كانت المسافة مركبة
من الاجزاء التى
لا تتجزى لا يتصور الحركة
التدريجية من جزء منه الى جزء اخر
متصل به الانتقال منه اليه انما يكون دفعيا
والاتصاف به حال الكون الاول فى الجزء الثانى كما قرره
الحركات الممتدة التدريجية عندهم مركبة من الانتقالات الدفعية
الكثيرة والسرعة والبطوء فيها يرجعان الى قلة تخلل السكنات وكثرتها فيما
تلك الانتقالات كما هو المقرر عندهم فتامل عياث
فيه ان الوجوه المنافية للحركة بمعنى القطع يكفى فى اتمام
الجزئين كما اشار اليه المحشى فى حاشيته
الملحقة على التقرير
الاول
للمجيبين فالجواب ان يق ان اراد بالماضى فى قوله بان الماضى كان حالا

لها فى حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات
الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من
ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صارت الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما
يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما
فى الجهات الثلث متقاطعا امتداداته على زوايا قوائم فبالضرورة يكون جسما مع تناهى اجزائه
وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر
الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون وجوده فى ضمن الجسم وكل جسم مركب من جواهر غير
متناهية قلنا نفرض الكلام فى ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق انفا وسيجيء ايضا ان
النظام يجوز تداخل الجواهر بعضها فى بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التى فرضتموها
طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها فى بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لما لا يمكنه
القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى فى الجسم اجزاء
غير متداخلة فنفرض الكلام فى تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل من تلك الاجزاء الغير المتداخلة
مؤلف من اجزاء لا تتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع فى القول بالاجزاء الغير المتناهية
لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر انفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء
الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل
فلا يفيده عدم تناهيها ويفتقر فى التعميم الى التناسب يعنى اذا اردنا بيان تناهى اجزاء كل
جسم هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذى فيه البحث له حجم متناه لتناهى الابعاد
واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك فى انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة
الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء
الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهى الى المتناهى نسبة المتناهى الى غير المتناهى
هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم
بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد
الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز
ان يكون نسبة الجسمين من النسب التى توجد فى المقادير دون الاعداد فح لا يوجد مثلها فى الاحاد
لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض
موجبا لحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير فى انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام
بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير فى انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام
بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة

قوله
اذ من الجائز
ان يكون الى قوله
دون الاعداد التناسب
بين المقادير اى كونها على نسبة واحدة
الاول الى الثانى والثالث الى الرابع هو
كونها بحيث اذا اخذ اى اضعاف امكن مما لا نهاية
لها للاول والثالث متساوية المرات وللثانى والرابع
متساوية المرات كانت الاوليان معا اما زائدين على الاخرين
واما ناقصتين عنهما واما متساويين لهما واقف يقع فيه التناسب ثلثة حدود
...
لكونهما ح ليس نسبة عدد الى عدد ولما كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
الاجزاء فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة عدد الاجزاء الى عدد الاجزاء لا محة
فلا يكون من النسب التى توجد بين المقادير دون الاعداد وهى التى يتحقق
بين مقدارين لا يكون لهما عاد مشترك فاذا انقص الاقل من الاكثر مرة
او مرات يبقى الاقل ثم اذا انقص الاقل الثانى كذلك من الاقل الاول يبقى
اقل من الاقل الثانى واذا انقص الاقل الثالث كذلك من الثانى يبقى اقل
من الثالث وهكذا يمكن الى غير النهاية اذ المقدار قابل للانقسامات
الغير المتناهية فيتصور فيه ذلك بخلاف العدد لضرورة انتهائه الى الواحد
فثبت ان هذه النسبة اعنى الصحيحة انما توجد فى المقادير ان لو كانت
...
انتهيا بانها لو لم يكن كذلك لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى
بعض بالبديهة لا عبد الرزاق اللاهيجى عليه الرحمة

مؤلف منها الى مؤلف اخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا

الاولى ان يبطل قول المصنف ويلزم عدم لحوق السريع البطيء بان المسافة التي بين البطيء والسريع

بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما فعل صاحب المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمهم كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق السريع البطيء قطعا والضرورة قضت ببطلان الطفرة يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجا الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولما عيره مثبتوا الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها ليست بابعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى وقد التزموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوسة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المتناهية المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل له ايضا ان يتخلص بان لا يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل دفع لجواب النظام عن

بيعان التناسب حيث قال الائمة ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو
لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة تقضي ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس باعظم من
الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في
نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا الانقسامات
غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه
الشهرستاني والالزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل
اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام
الغير المتناهية لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته فيه لذلك الجسم
المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير
متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج ممتنع عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير
القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن وصوله الى
مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانه لا يصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت
ما اختاره المصنف من مذهب الحكماء وهو ان الجسم المفرد متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى
ثم ان القسمة اما ان يوجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى
الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصله بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج
اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة
الخارجية وقد تسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا او
الوهمية ما هو بفرض التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير
سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي مستقرين في محلهما الا بالقياس
الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير مستقرين في محلهما باعتبار نفسه بل
بالاضافة الى غيره كمماستين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الحاصلة بسبب اختلاف
عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون
مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس او
يحاذي منه جسما آخر والحق انه لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في
نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بانه لا يصير بذلك جزئين
منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال العرض المذكور عاد الى الحالة الاولى وصار
متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة
المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة
فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل الا على ان كل جسم

مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى او ما في حكمه فاذا ما بين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فق والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز ح على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج الموافق له في الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عبارة عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بحسب الحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل الانفصال الوهمي والجسم البسيط الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يق يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما او الاخص نوع ذلك الجزء في شخص لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقصود ما قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو مم وان بني على تسليم الخصم كان جدليا خارجا عن الحكمة اقول مبناه ليس الا على عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق في الماهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد في متصل واحد ليس فيه مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا الى ما لا يتناهى فذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء اخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولا واختار المصنف هذا المذهب

وذهب

فيما هو فيه او لا او بالذات من غير ارادة شرح ا رسالة محقق لا يق لا حاجة في اتمام الاستدلال الى اخذ مساوات طباع كل واحد من الاثنين طباع الجزء الخارج لعد اخذ تساوي طباعهما طباع المجموع مع اخذ تلك المساواة لا حاجة الى اخذ طباعهما طباع المجموع وعلى الاول يتم الاستدلال بان يق المجموع ليس متصلا بشيء فيجوز عدم اتصال كل واحد من الجزئين الموافقين له بالاخر وعلى الثاني بان يق الجزء الخارج ينفك عن المجموع

الخارج ... في الاستدلال ولا حاجة الى مساواة ... قوله التجأ الى القول بالطفرة استدل النظام على الطفرة بانا اذا اخذنا وتدا في وسط البئر شددنا به حبلا مشدودا طرفه الاخر بالدلو والقينا الدلو على الماء ثم جعلنا كلابا في الحبل من عند الوتد وجذبه فالدلو والكلاب يصلان معا الى راس البئر مع ان مسافة الدلو ضعف مسافة الكلاب فلو فرضنا جزءا وانت خبير بانه انما يلزم الطفرة من ذلك لو كانت الحركتان متساويتين في السرعة والبطوء كما انهما متساويان في الابتداء والانتهاء وليس كذلك فان حركة الدلو ضعف حركة الكلاب فان الكلاب انما تحرك بجذبنا فقط والدلو تحرك بجذبنا وجذب الوتد معا فتدبر ع ق

قوله ولا حاجة الى ... الخ انت خبير بان مثل هذا الالزام يرد عليه في الزمان ايضا فان الزمان ...

... متناهي المقدار وذلك انما يلزم لو لم يكن الاجزاء متناقصة مقدارا بل كانت متزايدة او متساوية والمراد بالتداخل كون الاجزاء على طريق النصف ونصف النصف ونصف نصف النصف

قوله فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء طريق لو كان كذلك كان عدد الاستعدادات ... وهكذا وقد مر بيان ذلك ع ق

الصحيح لعرض فيه متناهية والا لا يمكن فيه فرض

... عدد غير متناهي الاجزاء بان يكون كل جزء منه داخلا في استعداد ... تلك الاستعدادات كما هو على ... ذلك الاستعداد ... ع ق

وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال فى جوهر اخر يسمى بالهيولى وزبدة ما
احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التى توجب صعوبة
الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل فى ذاته الذى كان بلا مفصل اذا طرء عليه
الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان فى ذاتيهما فلا بد هناك من شئ اخر مشترك
بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشئ باقيا بعينه فى الحالين والا لكان
تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم والضرورة تقضى
ببطلانه واجاب عنه المص بقوله ولا يقتضى ذلك اى اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة
سوى الجسم لاستحالة التس ووجود ما لا يتناهى اى لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم
التس او وجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة
هذين هى مادة ذلك بعينها وهو مح لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص فى ان واحد فى مكانين
اما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التس لان كل حادث عندهم
مسبوق بالمادة فيكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا
فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التس وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره
المتصل بذاته وحدث مادتان للجسمين المتصلين عند حدوث جوهرهما المتصلين فيكون ذلك
انعداما للجسم بالمرة لا بمجرد جوهره المتصل بذاته وحدوث الجسمين اخرين من لا شئ وهو مع بطلانه
يبطل مقصودهم اعنى اثبات وجود امر باق فى الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم
اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا يتناهى عددها لان حق
ينقسم عنده كما عرفت فى الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت
متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص هو عند
الانفصال هو بعينه عند الاتصال الحس واحد ولا متعدد الا فى حد ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال
الواحد ومتعدد عند الاتصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل فى الجسم المتصل
الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم ذلك لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين
ليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه
واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد
كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فتكون محلا للمتصل الواحد
حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك
الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما
لانها الجسم فى بادى الراى فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل
واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى اخر فلا نم انه ثبت

بالأدلة المذكورة كونه متصلا بمعنى اخر فان الادلة المذكورة لادلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان اى زائدان على حقيقة الجسم متواردان عليه فح لا نم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعنى كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان تكون لازمة له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان اخريان اقول للقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعنى الكمية التامة في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعنى الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان اخران اعنى الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدته وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون ان المادة شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعنى الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعنى الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم ح شخص واحد بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك قطعتان في كل منهما قدح من الماء فلا شك ان كلا من المائين ح تشخص به يمتاز عن الاخر فاذا صببناهما في كوز يرتفع عنهما الامتياز ويزول تشخصهما فينعدمان بانعدام تشخصهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قط قلنا المجموع من ذينك المائين تشخص به يمتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط وانما الزائل تشخص اخر به امتاز كل من المائين عن الاخر بزوال الكثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من المائين ينعدم بانعدام تشخصه

قوله بل نقول لا نم لا يخفى ان هذا الكلام ينبغي ان يكون بعد تسليم كون القابل بالذات للابعاد الثلثة هو الصورة وقد عرفت انه على هذا التقدير يجب ان يكون الصورة متصلة في حد ذاتها وقد عرفت ايضا ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فاذا طرء عليها الانفصال يجب ان ينعدم ذاتها الشخصية ويوجد ذاتان اخريان فلم يكن ذات القابل للابعاد باقية ... بعينها عند الوحدة وفيه ان بناء الكلام انما هو على اصل الاتصال وان الجسم متصل في ذاته كما هو عند الحكماء انه يتصف بذلك وكون كل من الهيوليين لها تشخص مع قطع النظر عن الصورة ثم فانها في ذاتها امر مبهم لا تعين لها الا من قبل الصورة واعتبار الصورة ثم وزواله بزوال الصورة لا يستلزم انعدام الهيولى في ذاتها فتامل ملا عبد الرزاق

قوله قلنا المجموع من ذينك الخ يمكن ان يق كون التشخص واحدا فانا نشخصين منفصلين باطل لما عرفت من ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فزوالها يستلزم زوالها لا محالة فتدبر ملا عبد الرزاق ره

الذى به امتاز عن الاخر فيعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين بدون تشخصه الذى به امتاز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذى هو باق فى حالتى الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لتشخص كل من المائين لا لذاته الذى هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الاخر والمعتبر فى تقوم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعى يقتضى طبيعته حصوله فيه ولو اخرجه عنه قاسر يطلبه اى الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعنى اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلى الجسم وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله فى ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر اخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعى له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا المقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة التى يفرض خلوه عنها فلانم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا من ان يكون حاصلا فى مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها اى من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله فى مكان معين من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا تتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار وفرض فى هذه الحالة انه خال وعرى عن جميع التاثيرات التى لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا فى مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل فى وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التى يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره فى حصوله فى مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التى لا يمكن ان ينفك الجسم فى وجوده عنها كما صرح به المصنف فى شرحه للاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده فى مكان له لامحة اذ لا يتصور وجود جسم لا فى مكان فالتاثير فى حصول جسم فى مكان من تتمة تاثير الفاعل فى وجوده وليس من الامور التى يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير فى وجود شيئ بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثانى ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة فى الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذى لا يطابق الواقع الثالث لنقض باجزاء

من الفاعل او من غيره فيصح قطع النظر عن التأثير الثانى بعد فرض كونه موجودا بهذا الحصر
ما قاله جماعة من الناظرين
فى هذا الكتاب وعندى ان هذا لا
يدفع المنع اذ التأثير الثانى لما جاز ان يكون من
الفاعل فلا مانع ان يقول لعله من الفاعل ايضا فاذا
كان من تتمة فرض التأثير الاول فلا يمكن قطع النظر عنه فالحق بل
الحق فى الجواب ان يق لما كان نسبة الفاعل لكونه مجردا عن
الامكنة والاجابة الى جميع الامكنة على السواء فلا
يمكن ان يخصص للجسم مكانا معينا الا المرجح
والايجاب
فاذا قطع النظر عن جميع
المرجحات

العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائي ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء اخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه فلا اندفاع له ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب وقد يستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف منها الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هنا اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة ليس لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه بعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب اخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الان حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر الذي هو شبيهه ولو فرض انها انقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان يكون قريبا من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المصنف ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي للجسم المحوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد انتفى يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما فخلى مع طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه اقول عدم الطلب لمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا اخر لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان

الطبيعي

الطبيعي واحدا فقول وقوع الجسم الا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم
مخلى بطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان
المركب مكان الغالب وما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان طبيعي وراء امكنة البسائط لان
التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان البسائط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل
الى اماكنها او تكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب
هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل
اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فلان المركب المتساوي البسائط لو
اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون
ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية يشتد عند القرب من امكنتها وتفتر
عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى اماكنها
لا يكون ذلك المركب في مكان اخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان
بسيط من بسائطه فيغلب في ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا
فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل
يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط
به حد واحد او حدود لوجود تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا
نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا فعلتها
طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا
يقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم
قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى
ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم من حيث هو هو لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان
من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث
هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء ولم تكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند
الى ذاته وهو ظ او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء
فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما
لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي منه هو الكرة
يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان
المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة

فلا شك في ذلك لكن المكان ايضا كذلك وان اراد من حيث هو جسم
موجود فلا شبهة انه
من لوازم قوله نعم لا شك
في وروده على القول بان المكان هو
السطح يمكن ان يقال القائلون بان المكان هو
السطح لا يجعلون المكان طبيعيا بل الحيز الذي هو اعم فان
قلت هم صرحوا بان الحيز الطبيعي للجسم الذي له مكان انما هو مكانه الذي
هو السطح قلت المكان الطبيعي من حيث كونه فردا للحيز لا من حيث
كونه مكانا فتامل عبد الرزاق قوله والفاعل
الواحد يمكن ان يقرر برهان هذا المطلب
بحيث لا يرد عليه المنع الا انه
وهو ان الحد

والنقض

والنقض اما المنع فهو انا لانم ان تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل الا ان اشتراكهما في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافهما في المكان يستلزم اختلافهما في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست بكرية لما عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على تلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك ثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر بتكرر الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار لما انه لتلك النقر وبالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون الاخر وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كريته شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هي كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الاول نقر او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعداد

مادة

نوله
فقد اختلف
الخ اشارة الى
ان هذا الوجه نقض لمقدمة
الدليل بخلاف الاول فلانه كان
نقضا للدعوى ويمكن جعل النقر الاسطوانية
الغيران فهذه نقضا للدعوى ايضا اذ هي كالوهاد
كذا النافذة ايضا لو وجدت لخروج سطح الجسم سببها عن
كونها واحدا كما هو المعتبر في الكرة واما النقر المستديرة فالظاهر انها غير
...
طبيعة الفلك ولا من جعل طبيعة الكوكب وحدها بالذات بل من اجتماع
عدة من الطبايع
بالعرض وبما صدر ان يفعل
طبيعة من تلك الطبايع في مادتها من حيث
هي مادتها ليس الا اقتضاء الكروية والتشابه
غير قال السيد المدققين فيه بحث اذ لو كان في الفلك طبايع
مختلفة بالفعل يلزم سوى المحذورات المذكورة في الشرح ان لا يكون
ذلك الفلك امرا واحدا طبيعيا لان كل ما يكون الوحدة فيه
بالفعل يكون الاجزاء بالقوة ويمكن ان يقال
كيف يمكن انكار ان يكون في الفلك
اجزاء بالفعل مع
ان المدير وخارج المركز يتحركان بخلاف حركة الحامل والممثل فهما
...
العناصر فيه بالفعل نعم ما الحكم بشدة الوحدة الاتصالية لان الوحدة
معا ولكن يرد هنا اشكال اخر هو انه كيف يمكن تعلق نفس
واحدة او العقل بالجرم صورة نوعية واحدة بمجموع
جسمين منفصلين موجود كل منهما بوجود
على حدة وواحد بوحدة شخصية
وصيرورتهما واحدا وحدة
حقيقية علية بين

السيام
والتمام بينهما ادرنا ما سوى المجاورة المحضة وهو وحدها لا
...
بينهما ذلك لا نسلم والاجسام كيف يمكن تعلق نفس واحدة او بعقل

مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك أجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض
البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن
يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتدوير والخارج المركز وهو مح وانه اذا
كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل
بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكل
مستديرا ودفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة
اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان
والثاني بان تركيب القوى ان يكون لجزء من جسم قوة اخرى حتى اذا كان لجزء ان كان له قوتان
وليس الامر في الفلك كذا لان الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالثة
بان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا الاشكال المستديرة
ثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدء لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان
كان مركبا كان الحيوان كرات تعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال
مختلفة فيكون الحيوان ايض مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن لبعضها نعتا
للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع
الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا
يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد
وكذا لا نم انها اذا كانت مركبة في محل مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو
كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك نم والمعقول من
المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال
الجسم ههنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر بالنصف والثلث والربع الى غير
ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض و
يمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط
فكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في
منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى
ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل
فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط
السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما
هو عن فراغ موهوم الى فراغ اخر والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا

التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته فى مكانه ما لى له لم يجز ان
يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم فى جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا
ان يكون امرا منقسما فى جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما
منقسم فى الجهتين او فى الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما
فى حكمه ولا يجوز ان يكون حالا فى المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا
للسطح الظاهر من المتمكن فى جميع جهاته والا لم يكن مما يليه فهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس
للسطح الظاهر من المحوى كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابى وغيرهم من الحكماء
وعلى الثانى يكون المكان بعدا منقسما فى جميع الجهات مساويا للبعد الذى فى الجسم بحيث ينطبق
احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذى هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله
الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون
بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا
لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر
المجردة التى لا تقبل اشارة حسية والاجسام التى هى جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية
للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء
الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على الثلثة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا بطل مذهب
المتكلمين وبقى الاحتمالان الآخران فمتى بطل واحد منهما تعين الآخر بالضرورة واختار المص ان المكان
هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف
الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد
الممتد داخل السطح الباطن اذ هو عينها وايض فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد
يكون مملوا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون مملوا وايض فحكم الذهن بان الجسم فى مكان
او هنالك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال
فى الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق
على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو
السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم فى المكان تداخل البعدين
اى نفوذ البعد القائم به فى البعد الذى هو مكانه وتجويزه يؤدى الى تجويز دخول اجسام العالم فى
حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه
يؤدى الى تجويز دخول اجسام العالم فى حيز خردلة واما البعد المجرد الذى لا يقوم بالمادة فيمكن ان
يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة
الحسية ولا امتناع فى ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضى الى الاستحالة المذكورة

هو البعد او بالطبع على تقدير كون المكان هو السطح والثانى والثالث
لضرورة الخلأ
ووجوب تلازم السطح
على ما تقرر وكذا تحرك الهواء
ايضا الى المحوزة مع عدم ميله بالطبع
الى السفل ملا عبد الرزاق قوله كما هو مذهب
المتكلم جعله مذهب المتكلم من احتمالات المكان المسلم

على وجوده ليس بجيد فلعله اشارة الى انه ليس معدوما مطلقا
فى الخارج لكن قد عرفت ان ما لا يكون معدوما مطلقا فى الخارج يجب ان
يكون الموجود بنفسه او بشئ يكون منشأ لانتزاعه وكلاهما مفقودان

[illegible]

من المكان البسيط بشرط الاحاطة واذا جعل محل البسيط المطلق
بسيط بهذه الصفة لم يتحاشوا عن ذلك ملا عبد الرزاق رحمه الله
قال المصنف واعلم ان البعد منه ما هو ملاق للمادة الخ اشارة الى

[illegible]

الجوهرى اعنى الصورة الجسمية وقد عرفت انه الحق كما اختاره الشيخ
البرهان الدال على ذلك فذلك المنع مكابرة محضة اذ لا معنى
للبعد الجوهرى سوى كون الجوهر ممتدا بنفس ذاته و
لا يتصور الاختلاف فى حقيقة الجوهر الممتد
بنفس ذاته من حيث كونه جوهرا
ممتدا بنفس ذاته وقد عرف

[illegible]

واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مط كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد فى جهة او فى جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها فى الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها فى الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد فى الجهات كلها امتنع التداخل فيه مط فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه باسره ولم يتصور فى احدهما شئ خال عن الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط و ذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره فى الجهة التى اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهى المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها لما فيها من المقدار لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزام كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى اذا كان من الجهة التى ليس لهما من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل فى الابعاد مط سواء كانت مادية او غيرها قال الامام فى الملخص لو امكن ان يتشكك العقل فى ان هذا البعد الموجود بين طرفى هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك فى ان هذا الشخص الانسانى الواحد هل هو واحد فى الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان للقائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس ههنا الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز بينهما فى الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخ اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التى هى الانتقال من مكان الى مكان اخر فيلزم ان يكون له مكان وينقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى النهاية وهو مح لما مر فى ابطال التس ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا فى جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك مح واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايض قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافى لقبول الحركة وملزوم منافى الشئ مناف لذلك الشئ اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التس قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضى امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التس وانما يلزم

ان لو وجب ان يكون لكلّ مكان مكان وهو غير واجب كما بيّنا ومنها انّ البعد في نفسه امّا ان يفتقر الى المحلّ فيمتنع تجرّده عن المادّة على ما يدّعونه في البعد الّذى هو المكان وامّا ان يستغنى عنه فلا يحلّ في المادّة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لانّ معنى حلول العرض في المحلّ اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوّم فلا يرد ما قيل من انّه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحلّ ويعرض له الحلول ومنها انّه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكّن الجسم فيه اجتماع البعدين اعنى البعد الّذى هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكلّ بانّه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهيّة للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتىّ او عرضىّ وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحلّ واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادّت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بانّ المكان هو البعد تقريره انّ المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوى والّا لتضادّت احكام الجسم لواحد في حالة واحدة بيان الملازمة انّ الطير الواقف في الرّيح الهابّة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحرّكا في تلك الحالة لانّه تتبدّل عليه السطوح المحيطة به من انّ تبدّل الامكنة امّا نفس الحركة الاينيّة او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدّين اعنى الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحرّكا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لانّ السطح المحيط به لا يتبدّل وعدم تبدّل المكان ملزوم السكون او نفسه لانّ تبدّله لازم الحركة او نفسها واجيب عن الاوّل بانّ استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من متمكّن فيها كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابّة لم يكن حركة وعن الثاني بانّ المتحرّك بالذات هو الصندوق وامّا ما فيه فهو متحرّك بالعرض كساكن السفينة والمتحرّك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة انّما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلّق به ووصف المتحرّك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلّقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانّه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجارى اذا تحرّك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يعمّ المكان اشارة الى دليل اخر للقائلين بانّ المكان هو البعد تقريره انّا نقطع بانّ لكلّ جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكلّ ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان يعمّ الاجسام كلّها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انّه مناقض لمقالتهم فانّهم لمّا اثبتوا المكان الطبيعى للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة انّ كلّ جسم لو خلّى وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بانّ كلّ جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعى فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين التزموا به فالقائلون بانّ المحدّد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادّعوا هنا لك

١٧٨

البعد القائم بالجسم الخ الاولى ان يق البعد الجسمى لما اشرنا اليه اذ منشأ الاشكال

هو البعد الذى نفس

الصورة الجسمية لما هو الذى

يدعون كونه متحد الحقيقة مع البعد

المجرد لكون حقيقة كل منهما نفس الجوهر الممتد

بذاته والافظ ان البعد القائم بالجسم اعنى الجسم التعليمى

لكونه عرضا لا يمكن ان يكون متحد الحقيقة مع البعد المجرد لجوهريته

عبد الرزاق

قوله بيان الملازمة ان الخ قد يقرر كلام المصنف بانه لو كان المكان هو السطح لزم تبدل مكان الطير الواقف في الريح الهابة

المبدء في مفارقته ومن ذلك ان يكون له مكان وهو له بعينه زمانا لكن اخذ ثانيه لا في زمان بل من حيث هو في ان فيكون الجسم لا متحركا ولا ساكنا انتهى ويمكن ان يق ان التحقيق في ذلك ان السكون عدم الحركة لكن لا مطلقا بل عما من شانه ان يكون متحركا فما ليس من شانه الحركة مطلقا لخلوه عن المقولات التى يقع فيها الحركة فهو ليس بمتحرك ولا ساكن مطلقا وما من شانه الحركة لكن ليس من شانه حركة معينة بتعين احدى المقولات لخلوه عن المقولة التى يقع فيها تلك الحركة فهو ليس بمتحرك بتلك الحركة ولا بالسكون المقابل لها وذلك ليس بارتفاع النقيضين واما اذا كان الموضوع قابلا للحركة مطلقا او للحركة المعينة بتعين احدى المقولات ولم يتصف بتلك الحركة يجب ان يكون متصفا بالسكون

قوله واجيب عن الاول الخ يمكن ان يق ايضا ولو كان مطلق استبدال الامكنة سواء كان من المتمكن فيها او لا نفس الحركة الاينية او ملزوما لها لزم ان يكون مطلق استبدال الاوضاع كذلك اى سواء كان مما له تلك الاوضاع او لا نفس الحركة الوضعية او ملزوما لها فيلزم ان يكون الارض مثلا متحركة على الاستدارة لاستبدال اوضاعها بالنسبة الى المتحركات الفلكية وذلك

سفسطة وقال المحقق الدوانى الطير المفروض يصدق ان له حالة

لوكان مفسدة لكان ذلك الامكان على تقدير كونها من افراد الحركة

بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التى لا تقتضى تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان ولهما نقلة من مكان الى مكان اخر فكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان الى مكان اخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطله الا يرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى اخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد فى مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا اخر كان المحدد كله فى مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان لهم ان يخصوا قولهم كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى مكان بالاجسام التى لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هى فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذى خرج عنه الحجر المسكن فى الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذى كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان هو البعد الذى لم يبطل دون السطح الذى بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك فيه بالحصول يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذى يقصده الثقيل المطلق وهو الذى يقتضى ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذى يقتضى ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم فى حال حركتى الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان مالىء له فيجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم فى الحالين واحد وايضا اذا حفرنا فى الجسم حفرة عميقة فقد نقص الجسم الذى هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوى به وايضا زق الما المملو منه اذا اصب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كله قبل الصب فقد نقص المتمكن الذى هو الماء والمكان اعنى السطح الباطن من الزق بحاله

ومنها ان المتمكن ما لمكانه منطبق عليه كما مرّ انفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون فى كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا فى جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن فى مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون فى مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد تدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه ما لياله انه لا يوجد شئ من مكانه الا وهو ملاق لسطحه انظ ومعنى كونه بحجمه فى مكانه انه بتمامه فى داخل المكان الا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المص والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلا والا تساوت حركة ذى المعاوق وحركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظ البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم فى فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون فى زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها فى فرسخ من الملأ ولا محالة يكون فى زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة فى ملأ ارق قواما من الملأ الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملأ الغليظ كنسبة زمان حركة الخلا الى زمان حركة الملأ الغليظ اى يكون معاوقة الملأ الرقيق عشر معاوقة الملأ الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة فى الملأ الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطؤ الا بقلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوى زمانى حركة ذى المعاوق اعنى التى فى الملأ الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعنى التى فى الخلاء اعترض عليه بانا لا نم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلا الى زمان الملأ وانما يمكن لو لم ينته القوام فى مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد فى تلك المراتب قوام على نسبة زمانى الخلا او الملأ او عدم الانتهاء ثم لو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه ح يقوم المثال المذكور اعنى ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايض فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلا الى زمان الملأ على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة مقدار الى اخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية واقول لا يخ اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملأ فى زمان او لا يمكن فان امكن يقول بعض من زمان الحركة فى الملأ الغليظ كساعة مثلا فى المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقى كتسع ساعات بازاء معاوقة الملأ الغليظ فزمان حركة الملأ الرقيق فى المثال المفروض ينبغى ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذا لفرض ان معاوقته عشر

معاوقة الملأ الغليظ فالزمان الذى بازاء معاوقة عشر الزمان الذى بازاء معاوقة الملأ الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهى لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا الآن حاصله ان الخلأ مح اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة مح لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلاث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن يساوى زمانى ذى المعاوق وعديم المعاوق وانه مح قطعا فالخلأ مح و اذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملأ لا يمكن ان يكون فى زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث اعنى الحركة فى الخلأ على الوجه المذكور اعنى كونها فى زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها يستدعى زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيستجمعها واجدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف فى جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها و يختلف زمان الحركة بقدر انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك المح المذكور والمصنف مهد للجواب عنه مقدمة هى ان كل حركة لابد ان يكون على حد ما من السرعة والبطؤ لانها لا محالة تكون على مسافة وفى زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان اوفى ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت تلك الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ بان تتخيل ملائمة حد منهما او ينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت فى تحديد حالها من السرعة والبطؤ الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهى بحسب ذاتها تكاد تحصل الحركة فى غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلابد من امر اخر يعاوق المحرك فى تاثيره والا لم يكن له مدخل فى اقتضاء حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما فى المسافة من الاجسام فبحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطؤ واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان يقتضى امرا ويقتضى ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعى فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع وجود الخلأ وتارة على وجود معاوق داخلى فاثبتوا مبدء ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب

وارقيقا ولان فرض جسم واحد يتحرك فى تلك المسافات لكان تلك ايضا ولو استدل على اثبات مبدء الميل فرضت اجسام ثلثة مختلفة الذات يتحرك فى مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية ق رحمه الله

قوله وبعد تمهيد تلك المقدمة اعلم ان المصنف لم يجب الجواب وجهين بل لما قال فى تمهيده انه لا يمكن ان يكون الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطؤ يستدعى شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد منهما فهى مفردة غير موجودة ولا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا كان مدار الاعتراض على ان الحركة تستدعى بنفسها شيئا من الزمان فكان ما لهذه بعينه جوابا عن الاعتراض ثم قال بعد نقل الاعتراض مجيبا عنه وقول الحركة بنفسها لا يمكن ان يستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ فى زمان كانت بحيث اذا فرض وجود اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت ناقصة ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منهما فحصل من مجموع الكلامين جوابان عن الاعتراض وهما الوجهان اللذان ذكرهما الش لكن التحقيق ان الجواب ليس الا وجها واحدا فان ما ذكره فى الجواب المقصد بالقول من قوله لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ بيان وايضاح لما ذكره فى المقدمة من قوله لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما كما لا يخفى على المتامل وقد صرح بما ذكرنا صاحب المحاكمات حيث قال شارحا لكلام المصنف فى الجواب ثبت يعنى فى المقدمة من ان الحركة لا تخلو من السرعة والبطؤ وهما لا يتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة و قد زاد ههنا يعنى فى مقام الجواب ايضاحا بان الحركة لو وجدت لا مع السرعة والبطؤ فى زمان لكانت فى نصف ذلك الزمان اسرع وفى ضعفه ابطأ فكانت مع السرعة والبطؤ انتهى كلام المحاكمات

ملا عبد الرزاق ره

عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان
وبسبب السرعة والبطؤ شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي بغيرة
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي
زمانا لانها لو وجدت لا مع حد ما من السرعة والبطؤ في زمان لكانت بحيث لو فرض وقوع
اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع
حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المص يحقق الدليل
باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية يدعي ان تينك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة
والبطؤ الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مفردة
عن السرعة والبطؤ ثم يضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي
شيئا فينتج ان الحركة مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها
تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا
وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوقة
دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا اخر وهذا
المعنى لا يقتضي ان تكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية للزمان والعجب منه مع كونه علما في التحقيق
وعالما للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم ينبه
انه مبني الدليل وبابطاله يتهدم بنيانه على ما من تقريره مشروحا واما المنوع فهي ان قوله وكذلك
القاسر لا يتفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا يتفاوت
فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤ في تلك الصور
الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا
من الزمان وحدا ما من السرعة والبطؤ وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك
الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر
الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت ما سرعة و
ابطاء فذلك ظ البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت
فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في
اقتضاء حدود الحركة ايضا ثم فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل القول ان ذلك
الامر الاخر هو الميل قال المص في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة و
البطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما
تختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة لشيء بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى اخر
ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدء الحركة شيئا لا يقبل

الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور
حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم
ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل او الوضع اعنى اندماج
الاجزاء او انتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح فى ان ما يحدد حال
الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك
فى تاثيره فلا نم انه قوام ما فى المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة
الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا
الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه فى الحركة قوة المقناطيس ويتسارع فى الحركة بحسب
تباعده من المقناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان
ذات الشئ لا يمكن ان يقتضى امرا ويقتضى ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم
لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضى الحركة والاخر يعوقه
عنها كالطير اذا اسقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية
على امتناع الخلأ لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من
الاسراع والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق لغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق
خارجى ايضا وذلك يتحقق الخلأ انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع
يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق لغير الخارج سلمنا ذلك
لكن نقول احد المعاوقين كاف فى تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجى اعنى على امتناع الخلأ لان المعاوق الداخلى
فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع فى التحقيق منع لقوله وكذا القابل
للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقدمنا انفا وكذا لا يصح الاستدلال
بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلى اعنى على مبدء الميل الطبيعى لان المعاوق الخارجى اعنى
قوام ما فى المسافة كاف فى تحديد حال الحركة وظ ان الاستدلال على هذا المط لا يمكن بالحركة
الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع
الخلأ وتارة على وجود مبدء الميل الطبيعى فى الاجسام التى تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معنا
ان الحركة بماهيتها تقتضى قدرا من الزمان فوان الجواب الصحيح عن اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من
الزمان انه لا يجوز ان يقتضى الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة فى نصف ذلك
الزمان وهو بط لان نصف تلك الحركة واقع فى نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة
حركة بل الحركة من حيث هى حركة لا تستدعى الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين من الزمان
هو الحد المعين من السرعة والبطؤ وليس كك فان كلام المعترض انما هو فى الحركة المخصوصة المفروضة

قوله فهذا الكلام صريح الى قوله هو الميل قد عرفت مما نقلنا من المحاكمات ان
المقصود من
هذا الكلام ليس اثبات
كون الميل محددا بل بيان كونه
مصححا لصدور الحركة من الطبيعة ولا
يكفى ان بعد تصحيح صدورها عنها لا بد لها من
معاوق يحدد حالها من السرعة والبطؤ لما مر غير مرة
ملا عبد الرزاق قوله لم لا يجوز ان يكون امرا اخر الخ لا شك
فى جواز كون المعاوق عن الحركة الطبيعية امرا اخر غير القوام ولم يدع احد

فى الاستدلال وما يق من ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان لتلك الحركة جزء موجودا فى الخارج امكان
انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفى فى هذا المقصود وبين ان وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان الذى
فرضنا انه يقتضيه مهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر وانى له بيان ذلك اى بيان امكان وقوعها الآنها
التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة فى ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يق الزمان الذى
يقتضيه مهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة فى جزء وهمى من الزمان
مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء
الزمان الذى فرضنا انه يقتضيه مهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك
الجزء ايضا حركة واقعة فى جزء من اجزاء المسافة وهو فى نفسه ايضا مسافة فيحكم بان مهية الحركة من حيث هى
صالحة لان يقع فى اى جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضى الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان
بل يقتضى مطلق الزمان ولما كان الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الاينى الا ان المكان
مقصد المتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد المتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد
منهما مقصد بالاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف
الامتداد الحاصل فى مأخذ الاشارة وليست منقسمة فى مأخذ الاشارة لما ذكرنا من انه طرف الامتداد
الحاصل فيه فاما ان لا تكون منقسمة اصلا فتكون نقطة او تكون منقسمة فى امتداد واحد فتكون خطا
او فى امتدادين اخرين فتكون سطحا وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا و
بالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل الجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او
السطوح وهى قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب
منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلين اقول نعم لا يتصور
حركة الجسم الى الجهات التى تكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى الجهات تقوم بالجسم
الاخر او حركة الجسم الاخر الى جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل فى جهتى الفوق والسفل انما
يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لها او خروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان
جهة اليمين من الانسان مثلا انما تتبدل عند تبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما
يلى اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلى اقوى جانبيه يلى اضعفهما فصار اليمين يسارا
وهى من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشار الى الاستدلال على كون
الجهة امرا موجودا اذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة
ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذى لا وضع له وقد عرفت ما فى انها من الفرق بين المكان والجهة
فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يق وصولا اليها او قربا منها والطبيعى
منها فوق وتحت وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال
والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق

عه بتبدله

قوله والتبدل فى جهتى الفوق والسفل اقول فان قلت هذا
التقدير
ايضا لا يتبدل لان
الفوق محيطه والسفل مركزه
وخروج المحدد عن مكانه فرضا لا يستلزم
تبدل المحيط بمركزه قلت على هذا الفرض ينتقل النقطة
التى كانت سفلا الى محل المحيط وينتقل المحيط الى محل
تلك النقطة وذلك هو المراد بالتبدل فلا اشكال
قوله بانها مقصودة بالحركة والا
شارة فيه بحث لان
الاشارة
الحسية قد
يقع الى المعدوم
كالنقطة الى
اى منتهى خط
والسفل جهة السفل
وهى نقطة المركز
ليست موجودا بالفعل
لان النقطة لا
يوجد الا بنهاية على ما تقرر
عنده والجواب ان
الاشارة الحسية لا يقع الا
على الموجود بذاته او الى ما هو
فى موجود بذاته كالاجزاء التحليلية
والنهايات الفرضية والمراد بالو
جود المذكور فى الدليل والدعوى
ما يشمل القسمين ويكفيهم من
وجود الجهة هذا القدر فلا اشكال
يعنى للحصول فى مكان عليها او القرب
منها وهذا اشارة الى ما قال ان قولك هذا
الجسم واقع فى جهة الفوق وذلك الجسم
فى جهة التحت ليس المراد منه انه واقع فى
نفس الجهة بل المراد ما ذكرنا فلا يرد عليه
او ردد الشيخ على ان الامر فى امثال ذلك بين
جدا ملا عبد الرزاق
حاصله انه لا حاجة
الى ان يكون لتلك الحركة اجزاء موجودة بالفعل
وذلك لان جزء الحركة وان لم يكن موجودا بالفعل
من حيث انه جزء الحركة لكن انه موجودة بعين وجود
الكل وكذا فى الجزء المفروض من الزمان من حيث
انه جزء للزمان الموجود من حيث الذات لوجود الكل
هذا ويمكن ان يبين ان بنفس وقوع
الحركة فى جزء من ذلك الزمان
الذى فرضنا انه
يقتضيه
ماهية الحركة ممكنة بحسب نفس الامر بانا نعلم بديهة ان المتحرك
[illegible]
جهة الفوق وهذا الجسم فى جهة التحت قال الحاكات
واما جواب الجهات فهى التى تحصل فى الجهة لا
بمعنى الحصول فى ماق الجهة بل بمعنى
القرب اليها وهى للاجسام
الثابتة فلا اشكال

عسـ وسـط

مثلا

مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان محيط به جنبان عليهما يدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكرت وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على اعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض لم يجب في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

الفصل الثاني في الاجسام

وهي قسمان فلكية وهي الافلاك بما فيها وعنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء الافلاك اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان تكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر دقيق ان جميع الثوابت تتحرك بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر فصارت

قال المحشي رحمه الله

الفصل الثاني في الا جسام اي في تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري وبيان بعض احوالهما اعني احوالهما من حيث الاختصاص بكل واحد من نوعيها اللذين تعلق غرض الفن بالبحث عنهما وهي حركته ان المقصود من بحث الاجسام ليس مقصورا على احوالها المشتركة فقط ولا مستثنا ولالما يتعلق بنوع نوع من انواع الجسم [illegible]

[illegible]

الثالث ايضا في احوال الاجسام فلا بد من امتياز كل منهما على الاخر

انه زالجنس

بسببه ذكرها في فصلين و

ذلك الامتياز على النحو الذي ذكرنا

حاصل منهما كما يظهر عند تتبع مسائل كل منهما

قد مر شرح هذا الى ويجيء في الفصل الاول مثل ذلك

ملا عبد الرزاق قوله وهي الافلاك وكذا قوله وهي العناصر فان قلت كيف يصح حمل الافلاك فلكية والعناصر عنصرية قلت يصح ذلك على سبيل المبالغة كالابيض والفاضل والعالم

واشار الى ذلك او على سبيل نسبة النوع

الى الجنس فافرق قوله

يعني الافلاك التي

ليست

[illegible]

[illegible]

الافلاك تسعة واما فى جانب الكثرة فلا فطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المصنف ان يكون الافلاك ثمانية بان يستند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتعلق بها نفس تحركها قال صاحب التحفة لما سمعت هذا من المصنف قلت فيجوز ان تكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها بالحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها بالحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن ولحسن على ويشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخرى جزئية ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطؤ والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها النظام مخصوص عايدا كل حال الى مثلها وما يقرب من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبنى على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفى القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد فى حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال غيرها بل تكون ابدا متحركة حركة بسيطة فى الجهة التى تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التى بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك فى الفلك كالحيتان فى الماء تسرع وتبطئ و ترجع وتقف وتقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس بشئ اذ منشاؤه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد وذا استعانة بالمقدمات الهندسية التى لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفى تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند

الكسوف

الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات
البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها يجوز
ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما او تتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير
وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالة الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا
تامين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية و
الهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة بان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من
الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في
العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم يصر
اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك
بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدء موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية
يقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى
الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور
في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة من تصدير المصنفين
كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتناء عليها
فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا
وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس
محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره والمستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل
لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام يقتضي
ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة من الكواكب او ان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب
بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة
وبين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعض مقدمات يذكرونها على سبيل الترديد
دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطؤ اما بناء على اصل الخارج واما بناء
على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف
على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا
على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعويهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على
الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال
تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها
مع بعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تتحير فيها العقول والاذهان ومن
تامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد بان هذا الشيء عجاب واثنى عليهم بثناء مستطاب

١٨٨

تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه امّا اوّلا فلانه صريح في انّ الافلاك الجزئية انّما يكون تداوير وخارجة المراكز وهذا خطأ فانّ من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومائلا وهما فلكان متوافقا المركز واما ثانيا فلانّ الافلاك على ما هو المشهور ترتقي الى خمسة وعشرين لانّ لكلّ من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستّة ولكلّ من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فانّ له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان اخران متوافقا المركز على ما مرّ فعدد الافلاك الجزئية تصير ستّة عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة ترتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا برأسه بل جعلوها مع المائل فلكا واحدا تعلّق به نفس تحرّكه بحركة الجوزهرين كانت تلك الكرة جزء من الفلك كالمتمّمات غير معدودة في عداد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الّا انّ اصحاب هذا الفنّ قاطبة صرّحوا بانّ الفلك الاوّل من افلاك القمر هو الفلك الممثّل ويسمّى بالجوزهر ايضا محدّبه مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدّب الفلك الثاني من افلاكه ويسمّى بالفلك المائل فتلك الكرة يجب ان تعدّ من الافلاك وليس فلكا كليا والّا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية فيلزم ويلزم ما ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين اي اثنين وعشرين او خمس وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعيّنوا مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة والكلّ اي الافلاك باسرها بسائط والّا لكان اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الّا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحدّدة قبل الفلك لا بالفلك وقد بيّن في موضعه انّ الجهة انّما تتحدّد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة معا متألفا بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلّم انها قد خرجت حال التأليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التأليف متساوية البعد عن مركز العالم وهو تنتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدّد الجهات قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرّك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فانّ النقطة الجوّالة من النار على الاستدارة مثلا متحرّكة حركة تخرجها من مكانه فتكون متحرّكة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرّك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرّك على الاستدارة واما حركة الجوّالة ونظائرها فانّما هي مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انّما يحدّد جهتي الفوق والسفل دون سائر الجهات فاذا تحرّك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرّك الى احد جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحدّدهما قبل الفلك فانّ سمّيته تلك الحركة مستقيمة توجّه المنع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحدّده

قبل

التحت دون سائر الجهات فالوقوع في سائر الجهات لا يستلزم

المحدد

التحقيق ان محدد
جهات العالم ليس الا الفلك
الا انه يحدد جهتي الفوق والتحت
بالذات وبواسطتها يحدد سائر الجهات
ولهم جسم سوى الفلك المحيط انما يحدد جهاته
اطرافه القائمة به لا جهات العالم فتبصّر وتدبّر تلك الاجزاء
بخرج عن احيازها بالحركة الدورية وان لم يخرج بالتأليف
اللّهمّ الّا اذا فرض تلك الاجزاء على هيئة اطواق موازية لمنطقة الحركة

تحدد جهات العالم لا بالفلك هذا خلف فان قلت مثل هذه الحركة
واقعة في بعض الفلكيات كالتداوير والكواكب فكيف يدّعي امتناع
تلك الحركة عليها امتناع قلت تلك مثل هذه الحركة سواء كانت
بالذات او بالعرض انما هو في الفلك المحدد واجزائه بمقتضى البرهان
وفي سائر الافلاك المحيطة بالارض واجزائها بمقتضى الحدس كما سيأتي
وفي الكواكب والتداوير تمتنع بالذات بمقتضى الحدس لا بالعرض على انه
قد مرّ ان الكواكب والتداوير ليست اجزاء الافلاك حقيقة فلا تمتنع
تحركها بهذه الحركة نعم بالعرض وقد يجاب بان المكان الطبيعي يطلبه
الجسم على اقرب الطرق ولا شك ان وتر قوس تلك الدائرة اقرب
منها وهو اسفل بالنسبة اليها ويدفع بان اجزاء الفلك لعلها
على هيئة قطع حلق فيكون مسافة القوس اقرب من الوتر اذ
بعد قطع مسافة الوتر يحتاج المتحرك الى حركة اخرى حتى يحصل في مكانه

الذي هو المائل لان المائل في جوفه وليس شيء منها في ثخن الاخر لا جرم
عدم انحصار الفلك فيهما لم يقل المصنف بعد تقسيم الاجرام الى الفلكية
والعنصرية والفلكية منقسمة الى الجزئية والكلية او
الافلاك ما كذا والكذا العبارة تدل على حصر
تقرير الجواب عن الاول ان الجوزهر و
المائل ليسا من الافلاك
الجزئية اما الاول فلما
مر من خروجه
من الافلاك الكلية والجزئية واما الثاني فلانه هو الفلك الكلي للقمر
المنقسم الى سائر افلاكه سوى الجوزهر وعن الثاني ان مجموع الافلاك
الكلية والجزئية اربعة وعشرون بناء على اخراج الجوزهر منها ويرد
على هذا الثاني الباعث على تفسير الكلية والجزئية على وجه يخرج عنهما الجوزهر
حتى لا ينحصر الفلك في الكلي والجزئي ولا يتعرض له وقد يجاب عن النظر
الثاني انه اسقط عطارد عن التعداد وطرح مديره فقط فلكا
خارج المركز لما سقط الافلاك التي يحتاج اليها في الحدس وفيه ان اثبات

قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احد جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك نعم الح ان يتحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل قد اعترض عليه بانه على تقدير تمامه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون سائر الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشأ للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة الجهات يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد يحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صادرة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نم ان الحرارة والبرودة توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلها وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يق لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة و التالي بط والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل ان تسخن الشمس دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا هذا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشياء صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضي تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم ومحيطة بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب

يكون اجزاء ذلك في البرودة ايضا بان يق لو كان بارد الكان في غاية البرودة لما ١٨٩ ذكر والتالي بط والا لم يظهر اثر تسخين الشمس في عالمنا هذا اذ يستحيل تبريد الثلج دون السموات التي في غاية البرودة مع اضعاف الثلج م ق

قوله لان مادة الفلك لا يقبلهما الخ لا شك في ان الخفة لازمة للحرارة من حيث هي وكذا الثقل للبرودة فلو وجدت الحرارة مثلا في الفلك لكان طبيعيه ووجب ان يكون طبيعة الشيء مقتضية للملزوم ومادته غير قابلة للازم والحركة من حيث هي ليست مستلزمة للحرارة بل لزوم من تخلفها عنها في الفلك فاذن يظهر ان استلزامها اياها انما هو بالعرض ولا عبرة بالمصاكة بل الحرارة ايضا ليست لازمة للمصاكة مطلقا بل فيما اذا كان للمصاكين مادة منفعلة ومادة الفلك ليست كذلك فتامل في جميع ذلك ملا عبد الرزاق

قوله لوجود الفاعل الذي هو الخ يعني ان طبيعة الفلك في غاية جودة الفاعلية لكونها تام القوة مبدعة مفطورة على الفعل غير متوقف تاثيرها على امر منتظر او شرط يتجدد او مانع يزول وكذا مادته في غاية جودة القابلية لكون استعدادها مفطورة غير مكتسبة ولا متوقفا على ضرب امر او حصول شرط او زوال مانع وكلما كان الفاعل تام الفاعلية او القابل تام القابلية يكون صدور الفعل على اتم ما يمكن بالضرورية الفطرية و ح نقول المجيب ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة في غاية الركاكة لان القابل اذا كان مفطورا على القبول بلا اكتساب استعداد والفاعل على اتم ما يمكن ان يكون في جنسه فعدم قبول القابل الا مرتبة ضعيفة من الفعل يرجع الى السفسطة والمخالفة لبوعيه لا الورع في ذلك الا ان مادة الشيء يجب ان يكون مستعد القبول لتمام ما يقتضيه طبيعته فتامل ١٢

قوله وقد يجاب عنه الخ يعني عن هذا الاخير وهو النقض و يظهر منه الجواب عن المنع الثاني ايضا ملا عبد الرزاق

عنه بان الطبقة الزمهريرية تعاوقها ولا يتصور معاوقتها للافلاك الثخينة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما يتضح فى مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضى سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية تقتضى عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة فى اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة فى جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم المنوع ايضا ولوازمها اى خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف و الالزم قبولها للحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالى كما مر شفافة لانها لا تحجب عن ابصار ما ورائها من الكواكب هذا انما يتم فى غير الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار و الهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض و الماء فذلك فيهما ظاهر واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها بالتسخين واستفيد عددها من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وجدوا العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة و اليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع فى كل بسيط عنصرى فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم فى هذا المقام مبنى على الظاهر الذى هو اعتبار الاجسام التى تلينا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء لا على المبانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام الرازى من حاول حصر البسائط العنصرية بتقسيم عقلى فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتديا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلاجرم زعموا ان الاسطقسات هى هذه الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات الاربع كلياتها لتستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هى فى نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست فى الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حدود لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول فساده ظاهر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يق فح

كما اشار اليه المصنف ولا ينقض بازدواجهما نوجدان الازدواج كما اشرنا اليه فالمشتمل على الحرارة و اليبوسة لم يوجد منه الا المشتمل على مرتبة معينة من الحرارة و اليبوسة اذا خلى وطبعه هو النار وكذا المشتمل على الحرارة والرطوبة كذلك هو الماء والمشتمل على البرودة واليبوسة كذلك هو الارض فانه لم يوجد من شيء منها اذا خلى و طبعه الا ما يشتمل على مرتبة معينة من الحرارة والرطوبة او من البرودة و اليبوسة فلا يرد الاعتراض المصدر بلا يق لان شيئا من العناصر التى وجدوا

العناصر للمراتب الاخر لحصولهما من الامتزاج فقيه مع كون برودة الماء ابلغ من الارض و كذا رطوبة الهواء من الماء على ما قيل وان كان منع الاخير لا يخ عن مكابرة فان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال فى الهواء اظهر لكن يمكن دفع لزوم الترجيح على تقدير اثبات العنصر للحد البالغ فى الشدة فتامل عبد الرزاق قوله اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا الخ يعنى اذا اثبتوا لجميع مراتب الحرارة واليبوسة اذا كانا مجتمعين عنصرا واحدا كالنار فكل حار فى اى مرتبة كانت من الحرارة اذا كان يابسا فى اى مرتبة من اليبوسة هو نار ووجود حار يابس ليس نارا كالهواء لا يضر فى ذلك اذ ليس هو

الحرى فى الحرارة او فى اليبوسة مع كونها مخلى وطبعها وكذا فى سائر العناصر تحقق الجواب بما ذكر من انا لم نستدل الا بوجدان ازدواج الكيفيات ولم يوجد كيفيتان مزدوجتان صرفتين الا على مرتبتين معينتين لا على المراتب المختلفة فتفطن منه
عبد الرزاق عليه الرحمة اللهم صل على محمد وال محمد وال ... ١٣٠٤

يكون فعل طبيعة عنصر واحد فى مادة مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل
طبيعته فى مادة متشابها غير مختلف لانا نقول هم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف
حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط
او وسائط اى كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس و
الهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهى ستة صور لا يزيد عليها الانقلاب الى الملاصق المجاور
وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا و
بالعكس وهى اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد كما ينقلب النار ارضا واما بوسائطه
وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنى عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة فى ثلثة الباقية والذى
يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو
بقيت لرؤيت ولاحرقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء واما انقلاب الهواء
نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسد الطرق التى يدخل فيها الهواء الجديد ومن ثم جاز ان يحصل لذلك الهواء
سخونة قوية تعمل عمل النار من الاحراق كما ان السموم وهى ريح فى غاية السخونة ينضج بها بدن الحيوان بلا نار
فقد كان ربما يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد تحدث هنالك نار يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء
ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد يركبه قطرات الماء كلما نحيتها حدث مرة بعد اخرى فتلك القطرات
لا تخ عن اقسام ثلثة اما ان تكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لانه ليس يصعد بطبعه لان الماء
ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ فى تلك المسام الضيقة واما
ان تكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها فذلك هو المط واما
بان يكون هنالك اجزاء مائية موجودة فى الهواء المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه
ابو البركات فانه زعم ان فى الهواء المطيف بالطاس اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة بالاناء
الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الهواء الذى يليه زالت السخونة
من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا ايض بط لان الهواء اللطيف
بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما فى الصيف فان حرارة الهواء تجذبها وتصعدها
وعلى تقدير بقاء شئ من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تراخى زمن
حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت
على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها فى مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على التساوى
فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاولى
او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخى الزمنه لبعد المسافة واعترض على
ذلك اولا بجواز ان يلحق بتلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما فيجاور الاناء دائما
فلا يلزم شئ من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب فى زمان حركته

الى الاناء مثلا اذا اخرك الى الاناء ماكان على بعد سبع ذراع منه تحرك الذى على بعد نصف ذراع منه الى
مكان ماكان على بعد الربع وهكذا فلا يتناقض ولا ينفد ولا يتراخى ازمنة النزول وثالثا بالنقض بوجهين
الاول انه ان كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك
الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذا الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا
المشاهدة تكذبه والثانى انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب النداوة
جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه فى غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات
بعضها ببعض وليس كذلك بل التراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول
بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه بكيفية يشتد تكيفه بها ويحفظها ابدا
ولذلك ربما يوجد الاوانى الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء
المذكور لشدة تبرده يبرد الهواء المحيط به ماء والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة
بحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء واما اذا انمحى عنه و
اتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده وعن الثانى بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق
به الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد فى كل جزء وان لم نعلمه
وايضا قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب لصر هواها فيجمد سحابا بالريح يسوق اليهما من موضع اخر ولا انعقد
من بخار متصاعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك
بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام
على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضى الجمدية اياه فى صميم الشتاء بل فى المواضع
التى يخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء
للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذا يلزم ان يستمر
الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع
لم نعلمهما بالتفصيل على ما مر انفا فى جواب النقض الثانى واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الاجزاء
بحيث يتلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية
التى تشرب بحيث تصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما يحلل الاجسام الصلبة الحجرية
مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل والاكسير ولما تبين امكان الانقلابات بغير الوسط يعلم امكان
الانقلابات بوسط او وسائط فالنار حارة لان النار التى عندنا مع مخالطتها بما يتكيف بالبرودة حرارتها
محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التى عند الفلك مخالفة
بالنوع للنار التى عندنا فلا يلزم الاشتراك فى اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة فى هذه النار ناشية
من خصوصية التركيب لا من الجزء النارى الذى فيه بعيدة عن الانصاف يابسة لانها مفنية للرطوبة
عن مادة الجسم المجاور لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبات لان النار اذا اثرت

فى جسم مركب تصعد اجزاؤه اللطيفة فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق فى الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برودة المائية التى فى الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة تقتضى عسر استحالته اليها ففى اليابس يبوسة تقتضى هى ايضا عسر استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التى عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فما الدليل على ان النار التى عند الفلك كذلك لا يقال ما الفرق بين المناقشتين احديهما تجويز كون الحرارة فى النار التى تلينا لاجل المخالطة بالهواء الذى هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذى هو رطب حيث عد الاولى خروجا عن الانصاف دون الثانية لانا نقول المتخالفان فى الكيفية اذا خلطا ينكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما فى الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة فى النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة فى النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ فى الاشارات على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها الصواعق واعترض عليه بانه قال ايضا ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة فى السحاب وهذا اظهر قوليه وايد بما حكاه من ان الصواعق تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام فى معادنها شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه نص على ذلك الشيخ فى الشفاء فتفسيره بما لا لون له ولا ضوء له سهو لان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضى ظهور كل جسم كثيف او رؤيته والاول هو شعاع النير والثانى هو شعاع البصر يعنى ان النار الصرفة التى كرة مماسة بمقعر فلك القمر شفافة لانها لا يستر ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التى تلينا فقد نص الشيخ فى الشفا على انها ليست بشفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع البصرى فيها ولانها يقع منها ظل كما فى اظلال المصباح عن مصباح اخر وما ذلك الا لمنعه نفوذ الشعاع المصباحى فقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق ان فى اصول الشعل يوجد نار صرفة لقوتها وتمكنها من احالة ما يخالطها فهى ايضا تكون شفافة لانها لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ فى الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية هى شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر متحركة بالتبعية لحركة الفلك بكلية لحركة

ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانمائة هجرية والشمس في اوائل الميزان ذات ذنب
بقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب معه لاتفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة
فيما بين المشرق والشمال وكانت يصغر حجمها ويضعف ضوءها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر
تقريبا وقد بعدت عن الاكليل في الجهة المذكورة قدر رمح وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة
الاثير تتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل
لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانها على ما
شاهدنا انما تتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات
خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال بان سطح المقعر لفلك القمر
مكان النار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة تتحرك بحركة
مكانه بط والا لزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهم لان ذلك في الحركة
المستقيمة وكلامنا في المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما يخالط منها مع الهواء عدوها من طبقات
الهواء وفوته على احالة المركب ليها قيل قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما يروى
عن الحيوان الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير هواء و
الهواء المجاور لابداننا انما نحس برودته لانه ممتزج بابخرة اختلطت به الماء رطب بشهادة الحس
شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار وهي التي يتلاشى فيها
الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشابهها من الاعمدة
ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد لما يخالطها من
الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى طبقة زمهريرية وهي منشا
السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر
الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس
شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يقع من انه موئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافي بينهما كما في
الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا له طبقة واحدة والارض باردة لانها لو خليت وطباعها ولم يمنعن
بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا تتم خلو الارض
في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذاك الا لبرودتها بل هي ابرد
من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء
كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى الا ترى ان من امر
يده على النار بسرعة سلمت وان من امرها على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها
ليبوستها يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز
العالم فلانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانه لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط

احدهما اما ان تكون مراكز المختلفة فيكون الاخر واقعا في جانب
من الخارج فاذا انتفى ذلك بجانب نقل العرض في موضع
ان يكون ساكنا فيه ويصدر هذا المعنى من
قد غور بعضها لغوره اميل الى جانب
وعلى الاستدارة وقد اخذ
وسط اللبنة وتوهم
ان اللبنة
تدار على مركز
نفسها والتقويم
اودع جرامنه
ما بعضه تدار على
مركز اخر وهذا التجزيات
الا ان يكون مبادئ
المختلفة ويلزم قطباه الدائم
قطبين من الخارج فيلزم
من ذلك التلازم في جميع
الاجزاء الى ان يتحرك الاحل
حركتها الخاصة وهذا الكرة الثابتة
ثم كلام الشريف بعد اسقاط
عبارات زائدة على المطلوب

قوله والتجربة لا تفي بذلك يمكن التجربة
بوضع حجر محموم في هواء طلق ادحارة
قليل الحرارة جدا فانه بعد مضي زمان يحس
البرودة سيما من باطنه اذا شق ولا يمكن
ان يكون تلك البرودة من خارج اذ يمتنع ان
لا يؤثر ذلك الخارج في الهواء اللطيف بالحجر
ثم لو يؤثر في الحجر فتامل ملا عبد الرزاق

قوله مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها لو كانت
اليبوسة سيما اذا كانت مع الحرارة موجبة للكثافة
لكانت النار كثيفة اذ لا مانع هناك عن مقتضاه
ايضا لعل المراد من الكثافة هو الثقل وظاهر ان اليبوسة
ليست منشأ له على ما قيل ملا عبد الرزاق

قوله اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم انما اعتبر مركز حجمها
دون مركز ثقلها لان كونها في وسط العالم حقيقة انما
تحقق بهذا الانطباق اذ يمكن ان يكون مركز
ثقلها على مركز العالم ويكون
نصفها المختلفين
في الثقل فيكون ما هو اكثر ثقلا اعظم حجما فلا يتحقق كون حجم المجموع

[illegible]

اوالى الوسط اوعلى الوسط فان كان الاوّل والثّانى يلزم عدم انخساف القمر فى مقاطراته الحقيقية للشمس والتّالى بطـ وان كان الثّالث لزم ان يتحرك بالاستدارة ما فيه مبدء ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا يلزم ان يرى حركة المرمى الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرمى بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمى الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمى اسرع من حركتها واما اذا تساويا لزم ان لا تحس بحركة المرمى اذا توافقتا فى الجهة ويحس بحركة سريعة له اذا تخالفتا واذا كان حركته ابطأ من حركتها لزم ان تحس حركة المرمى الى خلاف جهة ما رمى اليها فاذا فرض شخصان متساويان فى القوة وقد رميا حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والآخر الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطؤ والتوالى باسرها بطـ فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم تشايعها الهوا فى حركتها كما يشايع الاثير الفلك قلنا لزم ح ان لا يقع الحجران المختلفان فى الصغر والكبر المرميان فى الهواء من سمت خط واحد على الارض كخط من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهوا للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوايل من ان الارض متحركة بحركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب و استحال عندهم كون الجسم الواحد متحركة دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها متحركة بهذه الحركة وبسببها ترى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة فى الماء متحركة والشط ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذى اليه يتحرك السفينة و الجواب عن الوجه الاوّل انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدء ميل مستقيم وعن الثانى ان المراد بمشايعة الهوا هى مشايعته مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم شئ من المفاسد شفافة اقول الحكم بشفوف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس فى الارض فاى شئ يحجب نورها عن القمر ولعله من قبل طغيان القلم وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب المصنف ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا وايضا عن الكسائى اى رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف و شفيف اى رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اى نحل لها ثلث طبقات الاولى الارض المخالطة بغيرها التى يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها هذه الاربعة من حيث انها يتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها ينحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها يحصل بتصدها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الآخر تسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية واما النارية فلا بد منها للطبخ والنضج وقيل

قوله اقول الحكم بشفوف الارض الخ ظاهر ان مراد الحكم انما هو على الارض الصرفة اعنى الطبقة الثالثة من الطبقات الثلثة الارضية التى هى محيطة بالمركز وكون هذه الطبقة فقط شفافة لا ينافى انخساف القمر اصلا لكون الطبقتين الاخيرتين المحيطتين بهذه الطبقة كثيفتين وما يدل على كون هذه الطبقة شفافة ما يحكى عن بعض الاعاظم انه حفر ارضا فخرج من البئر الحس بشقدو صلابته من غير ان يحس بالبصر طاعن الرزاق

الكون حصول صورة النوعية والفساد زوالها وقد يطلق على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود للاشتراك م ن

قوله غاية توجيه الشارح انه ثبت الثلث النار والهواء والماء فاذا كان الارض ايضا شفافا فالحاصل من المجموع يكون ايضا شفافا فلا يتصور الانخساف ضعفه ظاهر اذ يجوز ان يكون للمجموع حالة ليس لشئ من الاجزاء م ن

المفضل بر سرهم نهادن كنز

المراد بالكثافة الثقل وظان اليبوسة لا يعبر منها للثقل م ن

كون النار اسخن من النحاس المذاب ممنوع لجواز ان يكون حرارته المكتسبة اكثر من حرارة النار لقبول محلها الحرارة الشديدة كما سبق فى الاجساد الصلبة م ن

عد في للارض حركة

النار غير موجودة فى المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بما يغمرها من الاجزاء الارضية والمائية فانها تنطفى فلا تبقى نارا والجواب عن الاول ان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثانى ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهى حادثة عند تفاعل بعضها فى بعض يعنى ان المركبات حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضى لاستحالتها فى كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان تكون قديمة قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان تكون قديمة واما المتوالدة فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها فى بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلى عن ستة احتمالات لان فى كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هى الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان يكون الصورة هى المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة وهى ما يكون المنفعل فيها اما المادة او الكيفية والفاعل فيهما اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا هو الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعنى انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكساريهما وهو مح وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يكون المنكسر المغلوب كاسرا للغالب وهو ايضا بط فتفعل الكيفية فى المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة فى الكل متوسطة هى المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية فى الكل ان الحاصل فى كل جزء من اجزاء الممتزج يماثل الحاصل فى الجزء الاخر اى يساويه فى الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء النارى كالجزء المائى فى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائى والارضى ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلهما بمعنى ان يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا فى الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قولنا الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا مم فان صورة الماء هناك تفعل فعلين متقابلين اعنى التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعنى البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل فى مادتها بالذات وفى غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة ههنا ليس الا استحالتها فى كيفيتها واذا

لان

قوله الانواع المتوالدة اى الانواع المتوالدة اى بنوعه كل فرد منها على فرد من ذلك النوع المتوالدة اعم ولم يثبت وجود نوع بنوعه كل فرد منه على فرد اخر منه فان اصل الانواع المركبات هو الحيوان واصل انواع الحيوان الانسان وقد صح تولد ادم على نبينا وعليه السلام عن الطين بقدرة الله تعالى بنص من الكتب السماوية واجماع من جميع اهل الملة والفلاسفة ايضا صححوا جوازه فى كتبهم

الانواع المتوالدة ما بنوعه كل فرد منها على فرد من ذلك النوع والمتوالدة اعم منها فرق

الانواع المتوالدة هى التى لا بد فى كونها من الاب والام والمتوالدة بخلاف ذلك

قوله واعترض عليه اى على دليل ذهب اليه فى بيان كون الكيفية فاعلة والمادة منفعلة فانه مشتمل على نفى كون الصورة فاعلة كما لا يخفى على عبد الرزاق

يمنع فلا يمكن ان يستند الى القاسر هو الصاعقة على احد قولى الشيخ وجعلها نارا فانها السخونة قلت تم ثق

كانت المادة منفعلة فى الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضد فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخرى ليس الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التى للمادة المنفعلة ثم فعل كل كيفية فى مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى فى مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة فى مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة فى مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المخلص هاهنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة فى حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهى لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغير العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى فى المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب اخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فايضة من المبدء على تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة و المنفعل هو المادة فى كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تاثير العلة فى معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تاثير الصورة فى تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا او كون المعدوم مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التى خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال تكون متفاوتة فى الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة فى الكل والثانى بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا حال انها فى كيفيتها فيستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية المعدة فينقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك لسورة الحرارة بل يحصل من نفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته وكذا انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال فاذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من الخ على كل واحد من شقى الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكساران معا فلانه لا يمتنع بقاء

الكل واحدة بالاجتماع لا واحدة بالكيفية فعلة حدوث الكيفية المتشابهة
على هذا القول
انما هى مجموع الكيفيات
يفعل كل كيفية فى كل على
النحو الذى ذكرنا واما على القول
الاول اعنى القول بعدم الفعل والانفعال
بين الكيفيات فالكيفية المتشابهة كيفية واحدة
حقيقة فائضة من المبدء على مواد العناصر ثم يرد عليه
سيورده عليه من ان تلك العناصر المتصغرة لما كانت متفاوتة
الاستعدادات لا محة فكيف تلبس كيفية واحدة متوسطة متشابهة

معا يجب وجود علة لحدوث الكيفيات الحادثة بعده فهذه العلة
اذا كانت حال
الكيفية الزائلة يلزم كون
الكيفية الواحدة موجودة ومعدومة
فى حالة واحدة لزوالها المستترة فيه وعلى تقدير
كونه على التعاقب يكون اجتماع الكيفية الفاعلة مع الكيفية
المنفعلة بعد الزوال الكيفية المنفعلة فاذا زال هذه الكيفية
فاجتماع اى كيفية مع الكيفية الفاعلة يصير بعد الزوال الكيفية الفاعلة
ولو فرض ان اجتماع الكيفية الزائلة قبل الزوال لهما بعد
لزوال الكيفية الفاعلة بعد زوالها فتقدم
زوالها على زوال الكيفية الفاعلة
ترجيح بلا مرجح لكون الا
عدادين معا
ولو قيل اذا زالت الكيفية المنفعلة بسبب اجتماعها مع الكيفية الفاعلة و

بعد لزوال تلك الاخرى عن مادتها ولقبول تلك المادة كيفية اخرى
من جنسها بافادة الصور المقارنة لها فاذا اجتمع الجزء النارى
والمائى مثلا يصير استعداد المادة المائية بسبب مقارنتها
لمادة النار التى لها الكيفية لقبول الفيض
عليها من صورتها من البرودة ضعيفا
شيئا فشيئا وكلما يضعف استعداد
البرودة يحصل استعداد
قبول الحرارة من
صورة النار المجاورة لها الى ان يزول عنها مرتبة معينة من البرودة التى

الكاسرين حال حصول الانكسارين لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يبقى يستحيل ان يصير المستحيل كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد نكسر سورة ضدها على ما بيناه من الاستشهاد اقول لا يخفى على المتامل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة ان الحق لازم غير مندفع فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر معدومتين ايضا في تلك الحالة تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان تعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها لتصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب ههنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لا يقال الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها لانا نقول فح يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال في اخر طبيعيات الشفاء لكن قوما في قرب زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض ادى ذلك الى ان تخلع بها صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة ولبست صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه امتزاج ح بل هو كون وفساد لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات بين المتخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ لم ينتهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا يهبط عن الاثير بل يتكون هنالك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن سائر الطبايع النوعية

كاللحم والعظم والعصب والثمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغيران يبرز منها ما كان كافيا فيها فيغلب فيظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ما كان كالماء ويمكن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا ولا انهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزائه دونه فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحارة تخالطه وتفرقا في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر والشيخ لما فرغ عن تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة العصا في ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن بان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكون بحجر تحته اياها بل لو لم تكن في الفضاء الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه ونحوا الا يبرزه الرض والسحق ولا يدركها باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذي لو حصلت قبل ذلك في الزجاج موجودة لكانت مبصرة كما كانت بعد البروز مبصرة ان هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ في الاحساس الملك في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هيهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المصنف بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله فقد نقضوا مذهبهم والالزم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني بحجة امور بيننا هذا والاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير وصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المسخن كالمحكوك وهو ليس اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين متماستين يابستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نارية وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو الذي يجعل قوامه القشر رقيقا متخلخلا كهواء الكير الحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا وذلك لان الحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وتخلخله يقتضي السخونة ايضا كالمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا الثاني ان المائعين المتشابهين اذا سخنا في الزمان احدهما مستحصف مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني

متخلخلا

متخلخل اى مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالحرف فلوكان لتسخن بنفوذ النار وفشوها فى المايع لوجب ان يسخن الذى فى المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم المفدّم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شئ يعتد به فيه الا بعد خروج شئ يعتد به منه اذ التداخل مح وليس كذلك الرابع القماقم الصياحة اذا ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد مدة وتنكسر قطعا انكسارا قويا مع صيحة عظيمة هائلة ينفر عنها الدواب لحدوث السخونة والنارية في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الجمد ببرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا يتصعد بل بالطبع تنزل ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة ثم تختلف الامزجة فى الاعتدال بحسب قربها وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت وحدانية من هذه الجهة مناسبة للمبدء الذى هو واحدى الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها وتقسيرها على الاجتماع مدة اذ لولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسة الى الاعتدال فيتفاوت حالها فى الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت لصور الفايضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدنى بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل و اكثر اثارا والحيوان اقرب منه الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدء الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعنى ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعنى ان كل نوع له مزاج يناسب اثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية فى الحرارة وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه فى الكيفيات المتقابلة بحسب سنانه المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفى افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعى فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما يكون مزاج نوع اخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال فى سائر الكيفيات وهى اى الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة فى الممتزج ان كانت متساوية

فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال فى كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الحرارة فى الاعتدال فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خارج عن الاعتدال فى كيفيتين ولا يمكن فى المتضادين بل اما فى الحرارة واليبوسة او فى الحرارة والرطوبة او فى البرودة والرطوبة او فى البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزائه متساوية فى الميل الى احيازها الطبيعية متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا اخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعى مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء فى جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء فى جهة العلو فيتمانع الاجزاء وتتقاوم لتساوى قواها فى الميول وتبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها نعم يندر وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذى لا بد له من مقتض سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر فى غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعى لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعى ومكانه الطبيعى لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا اخر غيره والا يلزم الخلا قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية يقتضى حصوله فى مكان بعض بسائطه وايضا لزوم الخلا قبل حدوث المركب ممنوع لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر او مكانا قسريا لبعض البسائط قد شغله بالتخلخل قسرا لضرورة بطلان الخلا وايضا نختار ان مكانه الطبيعى حيثما تفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول اعنى الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثانى دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال فى الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها فى الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذى ينبغى له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثانى غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقى وبالمعنى الثانى يقال له المعتدل الفرضى والطبى والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوى والثانى من العدل فى القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خارجا عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون اخرج مما ينبغى

اوابرداوارطب اوايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احرّ وارطب اواحرّ وايبس اوابرد وارطب او
ابرد وايبس فقوله وهى تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج
ح الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل فى بادى الراى من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ فى
القانون والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شئ فهو على وجهين واحد
الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثانى يكون جميع الاقسام موجودة واعترض عليه الكاتبى فى
شرحه للملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثانى بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة
جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين
غالبتين ومغلوبتين معا كما فى الخارج عن الاعتدال الحقيقى لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وهيهنا
على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلاث
كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعنى الكيفيات فى
الاثنين اعنى الزيادة والنقصان والثانى اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة
او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة
نضربها فى اربع حالات هى زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس و
الثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع
الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة نضربها فى ثمانى حالات هى زيادة
الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرين ونقصان كل مع زيادة الاخرين
والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعنى زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل
منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخرين وهذه ستة
لان الاثنين اما فاعلتان او منفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام
الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا
اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثنائى من الكيفيات الاربع ستة وفى كل واحد من الاقسام
الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالزيادة فى احديهما والنقصان فى الاخرى فيضرب الثلثة فى الستة
فيرتقى الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال لان
كان الخروج فى اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج فى كل منها بالزيادة او بالنقصان او فى بعضها بالزيادة
وفى بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة فى كيفية او فى كيفيتين او فى ثلث كيفيات فاقسام خمسة و ذلك
خبط منه لانه لما اعتبر فى الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك فى الخروج
بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا فى الخروج بكيفيتين وكذا فى الخروج بالكيفيات
الاربع فانتقض بذلك الاحتمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثانى واجيب بان الاعتدال
الطبى فى المزاج مبنى على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذى ينبغى فاذا كان اللائق بحال المركب

ان

قوله
وان حمل على الثانى
يكون جميع الاقسام موجودة فى كون
غير المعتدل بهذا المعنى موجودا ظاهر ٢٠٢
لان لكل مخلوق يوفى القسط اللائق به بحسب نوعه
او صنفه او شخصه ضرورة والعالم يكن ذلك النوع او الصنف
او الشخص والجواب ان الاعتدال النوعى هو ان يكون النوع
متحققا فى ضمن فرد فرد فى عليه القسط اللائق كماله
وان يستعد لصدور الافعال والاثار
المطلوبة من ذلك
النوع على
وجه الكمال و
لا ان ذلك
مما لا يتفق الا فى
ضمن اقل قليل من
الافراد بل كل ما خرج
النوع من ذلك الفرد
الى فرد او صنف يكون
خارجا من الاعتدال
النوعى وكذا الكلام فى الا
عتدال الصنفى والخارج عنه
واما الاعتدال الشخصى فقد
يتوهم انه لا يتصور الخروج عنه اذ
لا يمكن المعدوم فى شخص واحد فاذا
لم يوف ظاهرا بالبعض كانه على الوجه
المذكور لم يكن ذلك الفرد بل فردا آخر
والتحقيق خلاف ذلك فان الشخص وان
لم يتعدد من حيث هو شخص لكنه يتعدد من
حيث انه ذو مزاج فان الامزجة تتوارد عليه
بحسب اسنانه المختلفة فيكون المزاج المعتدل
الشخصى ما يناسب لصدور الاثار المطلوبة من ذلك
الشخص على الوجه الكامل كمزاج سن الشباب فاذا
لم يكن على ذلك المزاج كمزاج سن الشيخوخة يكون خارجا
عن الاعتدال الشخصى وذلك ظ فلا اشكال ملاعبد الرزاق
قوله فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون كما ذكره
المعترض يعنى ان المعترض وان اصاب فى الاعتراض لعدم
انحصار الخارج عن الاعتدال فى ثمانية لكنه خطا فى العدد
المنحصر هو فيه ملا عبد الرزاق عليه الرحمة
او بالنقصان فيهما صح

ان يكون مثلاً ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان مزاجه
معتدلاً ولا يقدح فى ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلاً عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة
خمسة عشر الى غير ذلك مما روعى فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه فرع ذلك المركب فلا يتصور ح
بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغى لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان
باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلاً وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون
ابرد مما ينبغى او اكثر فيكون احر مما ينبغى فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبى ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال
الحقيقى كذلك **الفصل الثالث** فى بقية احكام الاجسام لما ذكر فى الفصل الثانى اقسام
الجسم وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر فى هذا الفصل بقية احكام الاجسام فق ويشترك
الاجسام فى وجوب التناهى اى الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض له ضده بر عند
مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه يعنى يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهى يجب ان يتصف
بالتناهى اى كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالاً فوجود
بعد غير متناه يكون محالاً وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا لان ما فرض انه
غير متناه اذا قيس بمثله اى بما فرض انه غير متناه ايضا مع فرض نقصانه عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك بان
نفرض من مبدء معين خطا غير متناه ونفرض خطا آخر غير متناه ايضا لبعد مبدء ذلك الخط بذراع مثلاً ثم
نطبق الثانى على الاول فلا بد وان ينقطع الثانى والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو مح واذا انقطع
الثانى يلزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا
فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالاً وهذا هو برهان التطبيق المذكور فى ابطال
التس وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعى الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب
اتصاف الثانى بر هذا برهان اخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما الى ما اشتملا عليه يعنى الى بعد ما
بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغا يعنى اذا امتدا عشرة اذرع مثلاً وكان بعد ما بينهما ح ذراعا فاذا
امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا
معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا
ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهى اعنى الامتداد الاول وهو عشرة اذرع فى هذا
الفرض الى المتناهى اعنى البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهى اعنى الضلع الذاهب الى غير
النهاية الى المتناهى اعنى بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف هذا وقد قيل فى شرح هذا المقام
ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعى الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من البعد الواقع بينهما محفوظة
بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اى اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد
بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما
والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما

قال
المصنف رح الفصل
الثالث فى بقية احكام الا
جسام وهى الاحكام الثابتة للاجسام
۲۰۳ بما هى اجسام من دون ان تختص بنوع من انواعها
وقد مر تحقيق ذلك واشار عاقل عن هذا ولذلك قال لما
ذكر فى الفصل الثانى اقسام الاجسام وانجر البحث
عنها الخ اشار الى ان المقصود فى الفصل
الثانى انما هو ذكر اقسام
الاجسام وما
ذكر من الا
حكام انما هو
بالعرض بطريق
الجر والبحث اليه
ولا يخفى ما فيه ق
قوله اى لكل زاوية فان
لضلعيها نسبة الخ سوا
كان الضلعان متساويين
او لا فان ما اشتمل عليه
الضلعان اعنى مقدار الزاوية
يزداد حسب ازدياد الضلع
معا كما لا يخفى ق
قوله يعنى اذا امتدا عشرة اذرع
مثلا وكان الخ وكذا لو امتد احد
الضلعين عشرة مع كون الضلع الاخر
ذراعا مثلا وكان زيادة بعد ما بينهما
اعنى مقدار الزاوية ح ذراعا مثلا فاذا
امتد الضلع الاول عشرين مع كون الضلع
الاخر بحاله كان بعد ما بينهما ذراعين لما مر
من حفظ النسبة بالمعنى الذى ذكرنا فكذا ما
حفظ بذلك ملا عبد الرزاق عليه الرحمة

عـ لد
التناهى

الى غير النهاية متناهيين لمساواتهما لما بينهما الذى هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو
البرهان المسمى بالترسى وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه
ستة اقسام متساوية ونفصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادى تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط
ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هى اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوى القسى
التى هى مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة تفرض على سطح يحيط باربع
قوائم وقد قسمت ههنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثى قائمة يحيط بها ضلعان هما نصفا قطرين
من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف اعنى ضلعى زاوية يكون الانفراج بينهما
مساويا لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المفصلين
بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوى الاجزاء لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما
كان احديها اعنى التى بين الضلعين ثلثى قائمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعنى الخط
الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوى الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثى قائمة ايضا فيكون
زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد
امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا واذا فرض انهما
امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ح موصوفا باللاتناهى قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين
حاصرين وانه مح ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا
فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر الابعاد اقول ولا يخفى على المتامل ان كلام
القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية
بانها بمقدار ثلثى قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوى الاضلاع وحيث لم تقيد فالمساواة ممنوعة
وانه بالبرهان السلمى وهو ان تفرض خطين ينفرجان كساقى مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما
ذراعا ذراعا وبقدر ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه
بالضرورة اشبه منه بالبرهان الترسى فقول القائل الثانى واصل هذا البرهان هو البرهان الترسى محل بحث و
ان كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة
فيه الى القيود التى لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه فى شرح كلام المصنف لا تدل انما تدل
على امتناع لا تناهى الابعاد من جميع الجهات ومن جهتين ولا تدل على امتناعه فى جهة واحدة ولو جوز عدم تناهى
اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشات من فرض امرين متناقضين
كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل
بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الاخر
وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيدل على الوحدة اختلفوا فى ان الاجسام متماثلة
اى متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا

اصل

على التفسير المذكور لا يكون الفرق بين الترسى والسلمى الا بالاجمال و
التفصيل
فان الشبهة انما يجرى
ان نظام الشريف القديم ليس
التفصيل ... يجرى ان اثباته يفرض كون
الضلعين ضلعى مثلث متساوى الاضلاع اظهر من اثبات
ذلك المقدمات المطوية كما اشار اليه الشارح قدس سره
يمكن اثبات المطلوب فى الاسطوانة والمثلث
بان يكون احد ضلعى المثلث اب
طول الاسطوانة والاخر
اب دى
عرض الا
سطوانة الخ
نقول مجموع الضلعين بهما
المتناهيين اطول
من الضلع الغير المتناهى الضلعين
وايضا يلزم محصورا بين
حاصرين على هذا الشكل



قوله ولو جوز عدم تناهى اسطوانة
الخ يمكن ان يتم لا كما جريان
برهان حفظ النسبة بالمعنى الذى
ذكرناه بان يفرض واحد من ضلعى
الزاوية اب وهى سهم الاسطوانة
برابه والضلع الاخر اب وهى نصف
عرضها وقد ذكر ان حفظ النسبة اعنى كون
ازدياد مقدار الزاوية حسب ازدياد الضلع
لا يتوقف على امتداد الضلعين معا ولا على
... فيتم البرهان بمثل ما ذكره الشارح هناك
وكذا اجراء برهان السلم فيها بان يفرض
خطين بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهاب واحد
منهما ذراعا وذراعا وبقدر ذهابه ذراعين ذراعين
وهكذا ولا شك فى امكان ذلك عبد الرزاق
قوله ان الاستحالة انما نشات من فرض امرين متناقضين
فيه تحقيق ... اذ لا يفرض مع فرض الخطين ان يكون بين
طرفيهما خط واصل لكن فرضنا امرين متناقضين من فرضنا
ضلعى زاوية مطلقة او مخصوصة اى ثلثى قائمة غير متناهيين
على تقدير عدم تناهى الابعاد وهى البين جواز ذلك على
التقدير المذكور ويلزم من ذلك ان يكون
بينهما انفراج يكون نسبته الى
الضلعين
المفروضين ...

اصل يبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان
اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابدّ ان يكون لمرجّح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السوٰء ولمّا
جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات
واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على انّ اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة
لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدلّ بوجوه احدها انّ الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض
يلتبس بعضها بالبعض ولو لا تماثلها لما كان كذلك واجيب بانّ هذه الدلالة انما تصحّ في حقّ من تصفّح
جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب و
الاخذ بالظنّ وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في الماهية واجيب
عنه بانه لم يصحّ عندنا انّ جرم النار قابل للكثافة الارضية وانّ جرم الفلك قابل للصفات المزاجية
وقصة ابرهيم عليه السلم جزئية فلا يدلّ على الحكم الكلّي وايضا فلم لا يجوز ان يقال انّ الله تع خلق في بدن ابرهيم ع
كيفية عندها يستلذّ من مماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم تقدير تسليم استواء الكلّ في قبول الاعراض
فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لانّ الاشتراك في اللوازم لا يدلّ على الاشتراك في الملزومات و
ثالثها انّ الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيّز والاجسام باسرها متساوية فيه فتكون متساوية في الماهية
واجيب بانّ الحصول في الحيّز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا انّ التساوي في اللوازم لا يدلّ
على التساوي في الملزومات وقال المص في تلخيص المحصّل الحدّ الدالّ على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال
فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فانّ المختلفات اذا اجتمعت في حدّ
واحد وقع فيه التقسيم ض كما يق الجسم القابل للابعاد او المشتمل على الابعاد ويراد بهما الطبيعي والتعليمي و
النظّام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحدّ فالمص
توهّم انّ المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والض قضت
ببقائها ذهب الجمهور الى انّ الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الض بمعنى انا نعلم بالض انّ كتبنا وثيابنا
وبيوتنا ودوابّنا هي بعينها التي كانت من غير تبدّل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات لا
بمعنى انّ الحسّ يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض
وخالفهم النظّام فقال انّ الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم انّ قوله هذا مبنى على انّ الجسم عنده
مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبّهناك على انه ليس مذهبه انّ الجسم عرض بل انّ مثل اللون والطعم
والرايحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم انّ ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا
في الاجسام ايضا اعتبر النظّام قيام الدليل على صحته فيها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال
وقيل انه قال بذلك لانه قال بانّ الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضدّ للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي
بطريان الضدّ ومذهبه انّ الاجسام تنتفي عند القيمة فلا بدّ من القول بانه لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال
المص انّ هذا النقل من النظّام غير معتمد عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب

قوله وخالفهم النظّام فقال انّ الاجسام لا تبقى زمانين هذا القول موجود
في كلام الحكماء
سيما ارسطاطاليس في
كتابه المسمى باثولوجيا وفي كلام
البعض من محققي الصوفية وقد يستدلّ به
على حدوث الاجسام ولكن لا ينبغي الوقوف
على ظاهره فان كلام الاكابر مرموز ولعلّ النظّام وقف
على ذلك الكلام من الحكماء فوقف على ظاهره ولم يصل الى مرادهم و
لعلّ مرادهم انّ الجسم بنفسه لا يبقى زمانين بل يحتاج في ذلك الى العلّة كما
اصل الوجود والله عليم بما في الصدور ق

زواله واللازم باطل وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله
حادثا مفتقرا الى
سبب فسببه اما النفس ذاته
فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون له
مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط
الوجود فننقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة
انه يكون لزواله شرط له وهلم جرا واما طريان ضدّه وهو باطل بوجهين احدهما
لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحلّ مشروط بزوال
الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على
طريانه كان دورا وثانيهما انّ التضادّ و
التنافي انما هو من الجانبين فدفع
الطاري الباقي
ليس اولى من دفع الباقي اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيما رفع

لما يقوم بذاته بل يفتقر الى محلّ يقومه اذ ليس في معناه اللغوي غنى
عن هذا المعنى الثاني انه لو بقى فاما ببقاء محلّه فيلزم ان يدوم
بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف باكثر
صفاته من التجرد والتقوم بالذات وغير
ذلك لكونها من توابع البقاء و
اما ببقاء آخر فيلزم ان
يكون لبقائه
مع قيام فناء المحلّ ضرورة لا تعين ببقائه وكلا الوجهين في غاية الضعف

وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده به من انها غير باقية بذاتها بل بموجدها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اى الطعوم والمرئية اى الالوان والاضواء والمشمومة اى الروايح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانها لا نحس بها وعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابى الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف بلون معين فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بها قياسا عليه ومنع القياس الاول بخلو حكمي الكون واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي تطلب بالبرهان فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرأى الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المص هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو مح واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظ والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهذا ظ اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا هو سبق زماني حيث لا يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث هيهنا واعترض عليه بانكم ان

فان لكل واحد من الحركة والسكون باعتبار الوقوع في الزمان قابلية للقسمة الى اجزاء
لكل واحد منها جزئي
وفرد منه ولكل جزء منها
بذلك الاعتبار مسبوق بالجزء الآخر
فكل جزئي من الحركة والسكون مسبوق بجزئي
الآخر بحسب الزمان وذلك هو معنى الحدوث
رجع الضمير الى ماهية الحركة والسكون من حيث نفسها مع
قطع النظر عن تحققها في ضمن الجزئيات فلا يصح مع الحكم بظهور الحدوث
فان حدوث ماهية الحركة والسكون او حدوث نفسها مع قطع النظر

جزئياتها فلان وجودها لا ابتداء له ح فلا حاجة الى ما فعله الشارح من
التعلق بالذي لا
ظاهر نكتة فافهم واستغن
عبد الرزاق
اعتبر في بيان
امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون الوضع دون
الموضع ليعم الاجسام على اختلاف المذاهب في المكان و
يتناول الحركة المستقيمة والمستديرة واعترض عليه بان بنا الجسم
على وصف لا يستلزم كونه ساكنا اذ لا يرى انا اذا فرضنا العالم
الجسماني كله متحركا بالاستقامة او بالاستدارة حركة
واحدة لم يختلف وضع مع كونه متحركا
قطعا والجواب ان هناك
اختلاف وضع
بالقياس الى امور ثابتة في الوهم بخلاف حال السكون اذ لا تبدل في الوضع

في بيان ان الاجسام كلها حادثة

اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير فهو ممنوع
وان اردتم بها انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي
حدوث مهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة
جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون مهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد
منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا
بشيء اخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها
فيكون المهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله
الحركة تقتضي ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان مهية الحركة مركبة
من امر يتقضى ومن امر يتحصل لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان
الامر المتحصل مسبوق بالامر المتقضي ومهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المتقضي
ضرورة ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع ذلك بان مهية الحركة حاصلة في كل واحد
واحد من الامر المتقضي والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة
وكل واحد من المتقضي والمتحصل جزئي من جزئيات مهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من
مسبوقية المتحصل بالمتقضي الا مسبوقية فرد من مهية الحركة بفرد اخر منها لا مسبوقية المهية بغيرها
من المهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المتقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من
هذين الجزئين ايضا جزئي لمهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا
كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد مهية الحركة في الازل والا
لوجد في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك
بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى لو وجد فيه
شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا
ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع شيء من
تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب
الماضي فانا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن
ادراك الازل فيحسبانه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي
اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بتبيين ما سيذكره في المتن من الدلالة على تناهي
جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف
للمستدل هيهنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث مهيتها فانه سيقيم الدلالة على ان جزئياتها
متناهية وبهاتين المقدمتين يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث
المهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان

قوله
واجيب عنه تارة
اي واجيب اولا باقامة
البرهان على امتناع ان يكون مهية
الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان
الازلية ينافي المسبوقية من لوازم مهية الحركة وحقيقتها
لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال وينافي
اللازم ينافي الملزوم وثانيهما ان ماهية
الحركة لو كانت قديمة موجودة
في الازل لزم
ان يكون شيء
من جزئياتها ازليا
اذ لا تحقق للكلي
الا في ضمن الجزئي
واللازم باطل بالاتفاق
نقلا في شرح مقاصد

قوله احدهما ان ماهية
مركبة اي المركب من امر
يتقضى ومن امر يتحصل
يرجع الى الشخصين الا ان الوا
عنها فيلزم ان يكون كل شخص
منها حادثا التركب هويته من
المتقضي والمتحصل فيكون ذاته
المشخصة متعلقة بالمسبوقية من
المتقضي الذي هو غيره دون ماهيته
لكن قوله ولم يدل دليل على ان ذلك
النوع مسبوق بالعدم منوع بان ماهية
النوع التي هي الانتقال او الكون الثاني كما مر
فلا بد ان يكون مسبوقيتها بغيرها وربما يناقش
هذا الدفع بانه لم لا يجوز ان يكون الانتقال مسبوقا
بوضع حاصل في وضع سابق وهكذا الى ما لا نهاية
فيكون ماهية الانتقال في كل فرد من افرادها مسبوقة
بشيء حاصل في فرد اخر منها الى ما لا نهاية وكذا الحال في
الكون الثاني فانه يجوز ان يكون مسبوقا بكون اخر هو ايضا
ثان ويتعاقب افراده الى ما لا نهاية لها فيكون ماهية الكون
الثاني في كل فرد من افرادها مسبوقة بغيرها من الافراد سيد
قدس سره

في بيان معنى الأزل

مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات مهية حادثة كانت المهية ايضا حادثة ثانيها طريق التطبيق وقد عرفتها في ابطال التسلسل وتقريرها هيهنا ان يقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء معين قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى اخره على ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لاتناهي الامور الموجودة معا ثالثها طريق التضايف وتقريرها ان الحركة يجب تالفها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحدة وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظ امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جايزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما ذلك الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجب

عن

عن ذلك بان الكون اعنى حصول الجسم فى الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام مهية الحركة والسكون
وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يتفصى عنه بتغيير الدليل فيق لو
وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى
نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا بدله من كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر
يلزم الاول لئلا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثانى وهو ظ واما بطلان القسم الاول فلما
بينا بحدوث السكون واما بطلان القسم الثانى فبطريق التطبيق والتضايف ثانيها انا لا نم ان القديم
لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نم ان الشرط الذى يتوقف عليه السكون القديم
يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفى صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدميا ازليا
كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم
بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلى لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعنى عدم الممتنع اما ابتداء
او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلى لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة
ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعنى العدم الواجب الذى انتهى اليه
استناده فالمحذور اللازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى
عدم ازلى اخر ممكن من غير ان ينتهى الى عدم واجب بل ترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية
له وليس ذلك التسلسل محالا واما تناهى جزئياتهما اى جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى
مح للتطبيق على ما مر فى مبحث ابطال التسلسل اقول قد حققت فى ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا
ليس بمح انما المح ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركات يمكن ان تكون غير متناهية و
جزئيات السكون ايض اذا لم يجتمع فى الوجود ولو وصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين يجب
زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايض دليل
اخر تقريره ان كل حادث فهو موصوف بالاضافتين المتقابلتين اى بكونه سابقا على ما بعده وبكونه
لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا فى ذات واحدة واذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة
من الان مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق
واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين فى الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو
متصف بها على المتصف بالاخرى اى يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع
النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما فى العدد والحادث الذى هو مسبوق
محض فلا بد ان يكون فى الحوادث الماضية سابق محض والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق
متناهية فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه
اعنى بواحدة متناهية ايض فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق
فى الحقيقة مع قلة مؤنته فى تحصيل جملتين كانهما حاصلتان فى الخارج [illegible]

قوله وجزئيات السكون ايضا اذا لم يجتمع فى الوجود
لا حاجة الى هذا القيد اذ
جزئيات السكون باعتبار
الانطباق على الزمان لا يمكن اجتماعها فى
الوجود البتة
الا مسبوق محض اى ليس بسابق على شىء وقد سبقه
غيره وفيه بحث [illegible]

مبحث ابطال التسـ من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان فى
الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لاينفك عن حوادث
متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذى لاينفك عن تلك الحوادث لايوجد
قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال
قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده
فينحصر الاعراض عنده فى الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعنى الاجسام حادثة ثبت حدوثها اى الاعراض
باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها تقريرها الدليل الاول
منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه
لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوى نسبتها الى
جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام فى ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما فى الحادث
الاول ويلزم التسـ هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد
منه فى حدوثها حاصل فى الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اى اختصاص حدوث الاجسام
بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير
مرجح فان الاوقات التى يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول
وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح فى تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام
الوهمية فى الامور الفرضية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا اقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان
لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات بان يقال لم اختص الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات
لا على ان لا يطلب فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم رجح فى ذلك الوقت وجودها على عدمها
حتى حدثت وايضا فى الاوقات التى قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا فى الاوقات التى بعده فاختصاص
الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التى بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص
الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف
على امر اخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق
اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذى كفى فى وجوده هذا التعلق ايضا
قديما اذ لو اختص بوقت دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها
لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت فى الازل بوجوده فى وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك
التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذى هو
حادث فننقل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه وان كان حدوثه بتعلق اخر
حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التسـ فى مقام المنع مع كونه
خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتبارى فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد

نحارج يجب ان يكون الامر القابل له موجودا اذ لا يصح كون
ذات البارى موصوفا باله ولا كون لعدم الصرف محا
ليعرض له التقدر والتجزى ولو لم يكن فى الخارج
كان توهم التقدر هناك توهم
التقدر فيما يلى السطح
المحدب
من الفلك
الاعظم من
الكاذب الوهم
فلو صح ان يقال ان
هنا مكانا موهوما
صح ان يقال ان هناك
زمانا موهوما وليس
فليس ملا عبد الرزاق
قوله لانا نقول فح يتوقف
وجوده اه لو كان الزمان
موهوما على ما زعموا لم يتوقف
حضوره على مرجح كما لا يخفى وايضا
يجوز ان يكون مرجح حضوره اه
انقضاء جزء سابق عليه ومرجحه
انقضاء جزء اخر سابق عليه مرجحه
انقضاء جزء سابق على السابق وهكذا
وهذا ليس تسـ محالا لكون الزمان اعتباريا
محمد ملا عبد الرزاق قوله فيه
نظر كما بينا ان حدوث العالم ليس فى الوقت
يعرف سقوطه على انه لم ايضا فالمرجح هو كونه
اول جزء الزمان وذلك ظ ملا عبد الرزاق
يمكن طلب الترجيح بين وقوعه مقارنا للزمان وبين
وقوعه غير مقارن او بين الوقوع مقارنا للواجب
وبين الوقوع بعده مع ان الترجيح انما صدر من العلة
العلة المستقلة نسبته على الامرين على السواء من
ظهران عالم الاجسام والامور الكائنة فيها من صورها و
اعراضها حادث لكن النفس الناطقة الا
نسانية المجردة والاعراض
القائمة بها حادثة
كما سيأتى
واما العقول والنفوس الفلكية فلم يثبت دليل وجودها
فالعالم المتيقن وجودها باسرها حادث
سـ

بان

بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى امر يختص بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا للزم ان يكون الحادث اليومى قديما لجريان الدليل بعينه فيه لا يقال الحادث اليومى مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل فى الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسمانى عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما فى الحوادث اليومية فان قيل تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هى مستعدة له وما سوى العالم الجسمانى ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة فى حدوث العالم عليها قلنا لا نم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور فى الماديات اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهى الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسمانى تقرير الدليل الثانى ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذى يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شئ ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان الايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا فى ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون المبدأ المؤثر فى الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متسابقة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على راى الحكماء الآن فيه التزام التسلسل فى الحوادث الذى يخالف راى المتكلم والجواب انا لا نم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل احد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا فى هذا التجويز بقدحى العطشان ورغيفى الجائع وطريقى الهارب من السبع مع المساواة فى جميع الجهات التى يتصور بها الترجيح وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح من غير مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من طرفى الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضرورى البطلان كيف لا ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اى من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس بمحال بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته اى مقدور شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح احد هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل

باحد الطرفين من دون مرجح يرجح تعلقها به دون الاخر على تقدير صحته لا يفيد فى دفع
الاشكال لان تلك
الارادة وتعلقها ان كانا
قديمين فوقوع المعلول بعدها ترجيح
بلا مرجح فى نفس الامر وان كانا حادثين
عند حدوث المعلول ننقل الكلام الى علة حدوثها
فيتسلسل والحق انه لا يتحقق فى صدور الحادث عن القديم عن
التزام التسلسل على سبيل التعاقب وان براهين ابطال التسلسل لا تبطله

بالعرض وجود
مجازى ولو سلم فنقول تلك
الحوادث تعلقات الارادات فلا
يلزم ذات قديمة غيره تعالى ويمكن ان يقال
اتصاف النوع بالقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود
والنوع لا يوجد فى الخارج انما يوجد الاشخاص والمفروض ان جميع
الموجودات حادثة فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى وما يقال من ان النوع قديم
فالكلام مجازى معناه ان قبل كل شخص شخص لا الى نهاية ومع
تجويز هذه الاحتمالات كلها او بعضها لا حاجة فى دفع
الاشكال الى التشبث بالفرق بين علية
الموجبة والمختار بان علية
المعلول عن الاول
لم يجز

وعن الثانية جائز على ما اختاره الامام الرازى وتبعه جمهور المتاخرين

فى الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن تعدد تعلقها بحسب المرادات لزم الكلام فى التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالى عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه مح لتعاليه عن المنافع و المضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذى ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا فى حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعه وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخ عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نم ايض انها لا تخ عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق مع المسبوق وهو السبق الزمانى فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كان الحركة التى هى مقدارها ايض قديمة فكذا الجسم الذى هو محل الحركة والجواب انا لا نم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعى زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه فى مبحث السبق واقسامه **الفصل الرابع** فى الجواهر المجردة اى المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان نفس وعقل اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما بقى من انه لو وجد شارك البارى تعه فى التجرد ولزم تركب ذات البارى من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو مح ففساده ظ لان المشاركة فى العوارض سيما فى السلوب والاضافات لا تقتضى التركيب فى الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه مزيفة اربعة بيان الاول منها ان الممكن منحصر فى العرض والجواهر الخمسة اعنى الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن البارى تعه لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه تعه هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما يصدر عنه تعه لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعه لزم ان يصدر ايض عنه تعه والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات البارى تعه واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا فى ذاته ولا فى صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هى الصادر الاول فلان كل واحد منهما يتوقف فى تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة فى تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها الى

البحث فى الجواهر المجردة وبيان اقسامها

الباری تعالی والا لزم تعدد اثاره ولا یجوز ان تکون سابقة فی تاثیرها علی المادة اذ لا سبق لمشروط فی تاثیره
بما فرض لاحقا علی ذلک اللاحق والی هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق فی تاثیره ای لا سبق
لمشروط وهو الصورة او النفس فی تاثیره بما فرض لاحقا اعنی المادة علی ذلک الامر الذی فرض لاحقا واما
ان العرض لا یجوز ان یکون هو المعلول الاول فلانه مشروط فی وجوده بالموضوع فلو کان هو المعلول الاول
لزم ان یکون سابقا علیه لان العرض ح یکون علة لموضوعه کما مر ولا یجوز ان یکون المشروط فی وجوده بامر
سابقا علی ذلک الامر والی هذا اشار بقوله او وجوده ای لا سبق لمشروط وهو العرض فی وجوده بما فرض
لاحقا اعنی الموضوع علیه واما ان المادة لا یجوز ان یکون هی المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثیر فانها
هی القابلة فقط فلو کانت هی المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحیة التاثیر والی هذا اشار بقوله والا
لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه ای کقولهم والا لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه فی اثبات ان المعلول الاول
لا یجوز ان یکون هو المادة وتذکیر الضمیر فی عنه باعتبار تاویل المادة بالمحل ووجد فی بعض النسخ بدل قوله
والا لما انتفت قوله ولا لما انتفت وهو ح یکون عطفا علی قوله لمشروط ای المادة لو کانت هی المعلول الاول
لزم ان تکون سابقة علی ما عداها لان ما سواها من المعلولات یجب ان یستند الیها ابتداء او بوسائط
ولا سبق لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه فلا تکون هی سابقة علیها اقول وتلخیص هذا الدلیل ان اول الصادر
عنه تعالی واحد مستقل بالوجود والتاثیر وغیر العقل لا یکون کذلک لانتفاء الوحدة فی الجسم والتاثیر فی الهیولی
والاستقلال به فی الصورة والنفس والوجود فی العرض لان المؤثر مختار اشارة الی تزییف الدلیل المذکور و
ذلک انا لا نم ان الباری تعالی واحد من جمیع الجهات بل هو مختار یتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب
له حیثیات متعددة کالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وکالسلوب وهذه الحیثیات وان کانت
امورا اعتباریة لا عینیة یجوز ان یکون شروطا لتاثیره فیتعدد اثاره کما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول
بحسب جهاته الاعتباریة علی ما مر ولو سلم انه واحد من جمیع الجهات فلا نم ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد
وقد تکلمنا علیه فیما سبق ولو سلم فلا نم ان الجسم مرکب من الهیولی والصورة وقد مر ابطاله فلم لا یجوز ان یکون
الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نم ان الصورة فی تشخصها محتاجة الی الهیولی فلم لا یجوز ان یکون هی
المعلول الاول ولو سلم فلا نم ان الهیولی فی تشخصها ووجودها محتاجة الی الصورة فلم لا یجوز ان یکون هی
وما قلتم فی ابطاله من انها لا تصلح للتاثیر نحو تم لا یتاتی ان الصادر الاول یجب ان یکون علة لجمیع ما عداه اما بواسطة
واما بغیر واسطة فیلزم ان یکون الهیولی علی ذلک التقدیر علة مؤثرة فی مقبولها ویمتنع ان یکون الشیء الواحد
بالنسبة الی واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع مم وقد تکلمنا علی دلیله کما مر ولو سلم فانما هو
اذا کان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا یجوز ان یکون المادة قابلة له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر اخر
ولو سلم فلا نم ان اول ما یصدر عن الواجب یلزم ان یکون احد الامور المذکورة لم لا یجوز ان یکون صفة من
صفات الواجب ویمنع کون الصفة عین الذات ولو سلم ان الصفة عین الذات فلم لا یجوز ان یکون هناک
جوهر لیس بجسم مرکب من جزئین لیسا کجزئی الجسم اعنی الهیولی والصورة وح جاز ان یکون الصادر الاول

٢١٣

الا بعد صدور الکثرة فلا یتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده ولیس

جهات المعلول الاول

اعتباریة محضة بل هی امور ثابتة فی نفس الامر الا انها مجعولة بالعرض کلوازم الماهیات عند المحققین فتامل ق

قوله فلا نم ان الواحد لا یصدر الخ قد ثبت ذلک وتحقق عند المحققین واندفع جمیع ما اورد علیه وما سنح لی مما یناسب هذا المقام من الاستدلال علی هذا

قوله ولو سلم فلا نم ان الهیولی فی تشخصها ووجودها محتاجة الی الصورة الخ لم یجی احد احتیاج الهیولی فی تشخصها واحتیاجها فی وجودها الی الصورة قد ثبت فی مقامه ولیعلم ان هذه المقدمة لم تکن مذکورة فی ابطال کون الهیولی هی المعلول الاول ولعله لما امکن ان یعترض بها ایضا ابطله ملا عبد الرزاق

قوله وما قلتم فی ابطاله من انها لا تصلح للتاثیر نحو تم هذا ایضا ثابت محقق فلا معنی للمنع ق

قوله لانا نقول هذا الامتناع مم الخ هذا ایضا ثابت ومسلم بالاتفاق ملا عبد الرزاق

هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات المالى للمكان هو الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية ويتبعها فى ذلك محلها وما يحل فى محلها فيكون مجردا لا فى مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا فهو المط ههنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل فى التاثير لزم استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر فى التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزات والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فتكون مستغنية عن المادة فى الذات والفعل ولا نعنى بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة فى ذاته وفى جميع افعاله والمحتاج الى المادة فى بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها فى اول المرتبة بدون الالة ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة فى يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطته البدن او الهيولى وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل اخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التى تفرض اولى بما هو عليه الوضع من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التى للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضى امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جايزة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان يكون فى طباعها ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن فى طباعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل وجب ان يكون لها مبدأ فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك القسرى وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعى ومع وجود مبدأ ميل المستدير فى الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ايضا والعائق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير يمتنع وجوده فى الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة ولما وجد فيه مبدأ الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان فى الفلك ميلا طباعيا بحركة فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهى اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه فطلب وضع وتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كان فى وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضى التادى الى الغير فيكون المط بها ذلك الغير فتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادته تستلزم التشبه بالكامل اى الذات التى كمالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضى ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب المح

لا حاجة الى نفى الجسمية وما يتبعها اذ المعترض ساق الكلام على تقدير تجرد ذلك المركب فلا حاجة الى اثبات التجرد ق ن

القائل المعجزات صادرة عن الله تعالى متفاوتة الارادة الغير لا انه فعل صادر عن النفس لما تقرر عندهم فى موضعه ق ن

اعلم ان المصنف هذا الدليل لم يذكر المقدمات التى يقضى الى التشبه بالكامل فالشارح تصدى ببيانها ق

غير مسلم حبتا به من امكان مبدء ميل طبيعى اذ لشرط عدم المبدء فيه لا يقبل التحريك القسرى ولا علم وقت فلا نم والدليل لا يدل عليه ق ن

الطباع يطلق على المعنى العام اى على ما ليس بشعور وارادة وعلى ما له شعور وارادة والطبيعى يطلق على ما ليس له شعور ١٢

والطبيعة ايضا يطلق على سبيل الندرة مرادفة للطباع كما صرح به بعض المحققين ١٢

مح وهو امّا محسوس او معقول لا سبيل الى الاوّل لانّ طلب المحسوس امّا ان يكون للجذب وللدّفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانّهما مختصّان بالجسم الّذى ينفعل ويتغيّر من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السّماوية الّتى لا تتخرق ولا يلتئم ولا يتكوّن ولا يفسد ولا ينمو ولا يذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف ولا يستحيل وبالجملة لا يتغيّر عن حالة الى الاخرى الّا فى اوضاعها الّتى لا يتصوّر كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعيّن الثّانى وهو ان يكون المطـ معقولا فالطّالب امّا ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل تشبّه احديهما والّا لما كان له تعلّق بالمطـ وعلى التّقديرين الاوّل والثّانى يلزم انقطاع الحركة لانّ الذّات والصّفة امّا ان ينال فى الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وامّا ان لا ينال اصلا فلا بدّ من اليأس عن حصول ما هذا شانه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة مح لانّها حافظة للزّمان الّذى يمتنع عليه العدم مطلقا اى سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوّة يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اى طلب غير الممكن مح واراد بالحاصل بالفعل ما ينال فى الجملة وبالحاصل بالقوّة ما ينال اصلا سمّاه حاصلا بالقوّة لكونه ممكن الحصول فتعيّن الثّالث وهو ان يكون الطّلب لنيل تشبّه بالمطـ ولا يجوز ان يكون تشبّها مستقرّا والّا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل تشبّها غير مستقرّ اى تشبّها بعد تشبّه بحيث ينقضى تشبّه ويحصل اخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد الى نهاية والّا يلزم الانقطاع فثبت انّ المطـ حصول مشابهات غير متناهية يحصل بالتّدريج فى اوقات غير متناهية لئلّا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطـ موجودا متّصفا بالفعل بكمالات غير متناهية فيتحرّك الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوّة الى الفعل ويحصل له بكلّ وضع تشبّه بالمطـ الّذى هو بالفعل من كلّ الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل اخر فيزول تشبّه ويحصل اخر ويتحفّظ كلّ منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والّا لم يختلف الحركات فتعيّن ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدّد العقول وهذه الحجّة مدخولة لتوقّفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اى هذا الدّليل موقوف على دوام الحركة الّتى اوجبنا انقطاعها حيث بيّنّا حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطّلب فيما ذكروه وهو مم فانّا لا نم انّ طلب المحسوس لا يكون الّا للجذب او للدّفع لم لا يجوز ان يكون بمعرفته او التّشبّه به او غير ذلك مع المنازعة فى امتناع طلب المح اى لا نم انّ طلب المح مح وايضا لا نم انّ طبايع الاجزاء المفروضة للفلك لا يقتضى امورا مختلفة فانّ بعض الاجزاء يقتضى ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضى ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجّح وما يق من انّ ذلك الامر يعود الى الفاعل فمدفوع لانّ نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل يبتنى كثير من قواعدهم ولو سلّم فلا نم انّ عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النّقلة عنه لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة منوّعة مقتضية لوضع معيّن لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك فى صحّة ما ادّعيناه لانّ الاجزاء بالنّظر الى طباعها لا تكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصّورة المذكورة امرا عائقا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العائق الخارجى بعد تحقّق هذا فى ذى الميل المستقيم والمركّب نعم يندفع ما قيل من انّ عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها ممّا اعتبر الوضع بالنّسبة اليه لانّ

قوله لا يجوز ان يكون لمعرفته اه لا يخفى انّ طلب المحسوس انّما يكون طلبا للمحسوس اذا كان الامر راجعا الى الحسّ والّا فهو طلب للمعقول حقيقة وطلب المحسوس للامر حسّى منحصر فى الجذب والدفع فتدبر ملا عبد الرزاق

قوله اى لا نم انّ طلب المح مح هذا المنع انّما يتوجه على التقرير ... انّما يتوجه على التفريع المستفاد من قول المستدل فلا يكون شيئ من من الاوضاع واجبا لشيئ من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جائزة حيث فرع قوله فالنقلة عنه جائزة على ما قبله حاصل قوله فان قلت انّ هذا المنع غير مضرّ لنا لانّا الّا نذعى بقولنا فالنقلة عنه جائزة انّها جائزة فى نفس الامر حتى لا يجوز ان يكون الصورة النوعية اللاحقة لجرم الفلك وضعا معيّنا لا يجوز التخلف عنه بل انّا ادّعيناه به انّه جائزة بالنظر الى طبايع ... يجوز ان يلحق جرم صورة منوّعة عائقة عن الحركة الوضعية م ل

قوله وايضا لا نم انّ طبايع الاجزاء المفروضة الخ هذا المنع ليس على كون طبايع الاجزاء واحدة لانّها انّما كانت مفروضة لا يمكن كون طبايعها مختلفة بالضرورة بل على كون الطبيعة الواحدة لا يقتضى امورا مختلفة وهو ممنوع

٢١٦

اسلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طباعها ظ لاستوة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طباعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طباعها عبارة عن اقتضاء طبايعها العدم حركتها اعنى سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقانى من الفلك لا يقتضى طبيعته الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتانى منه لا يقتضى طبيعته التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعته واحدة بسيطة فبالنظر الى طبايعها يجوز ان يصير الفوقانى تحتانيا والتحتانى فوقانيا وهذا ذلك الا بجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حالة الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من امتناع العائق الخارجى وامتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم فى الدليل ولو سلم فلا نم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل طباعى ولو سلم فلا نم ان العائق عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستديرا ولها فى القوة مخالف لها فى الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد مبدء الميل وعدم العائق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدء لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المط او صفته حصول الياس ولا من يليه انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المط او صفته امرا غير قار يتحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم فى التشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك المطلوب المتشبه به ليس هو الواجب قولكم والا لم يختلف الحركات فى الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل فى النوع او لاختلاف الكمال المتشبه به فى الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المط الموصوف بصفات الكمال الغير المتناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالا ضعف

دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحتوى بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوى اذا كان علة موجدة للمحوى فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوى ووجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود الحاوى فى مرتبة لم يكن للمحوى فى تلك المرتبة وجود ووجوب ضرورة تاخره بالذات عن وجود ما هو علة له اعنى الحاوى بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء فى داخل الحاوى ووجود المحوى فى داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر فى نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء فى داخله كان مملوا بمحوى واذا وجد المحوى فى داخله انتفى الخلاء فى داخله بل هما متلازمان فى التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء فى داخله فقد تصور وجود محوى فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء فى داخله عين وجود المحوى فيه لشدة تقارن معنييهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا

لا بد ان يكونا متلازمين فان مجرد التلازم لا يستلزم ذلك كما يجئ
بل لا بد
خصوصية فى بين الخلا
بين لخصوصها فان الحاوى لما
فرض كونه علة للمحوى والحاوى هو الذى
يحدد تشخصه المعين مكان المحوى فى داخله فان
وجد الحاوى وتشخص ففى مرتبة وجوده وتشخصه قد تحدد
للمحوى مكانا وهذا المكان ليس مملوا فى مرتبة وجوده المتقدم على
وجود المحوى بل انما يصير مملوا عند تحقق وجود المحوى فى مرتبة متاخرة

يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما فى ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب فى مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا فى مرتبة وجود الحاوى كما ان وجود المحوى كذلك هف ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا فلا يكون ممكنا فى مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا التخلف المذكور اعنى امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هى الصورة الجسمية للجسم الحاوى لانه الجوهر الممتد فى الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوى بحيث اذا انتفى الخلاء فى داخله كان مملوا بالمحوى البتة واذا وجد المحوى فى داخله انتفى الخلاء فى داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة فى مرتبة لم يكن للمحوى فى تلك المرتبة وجوب الى اخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هى الهيولى الحاوى لانها متاخرة عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية فى مرتبة لم يكن للمحوى فى تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها بمرتبتين وبمثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوى ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوى وكذا لا سبيل الى الثانى لان الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شانه انه يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوى من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوى فاذن ثبت ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او العقل والاول مح لما مر فتعين الثانى وهو المط وقوله لمنع الامتناع الذاتى اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور تقريره انا لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافى وجوب ما يلازمه بالغير اعنى وجود المحوى فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات و الاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر لامكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعنى وجوب المحوى بالغير لكونه ممكنا واقع فى نفس الامر فالمنافى الاخر اعنى وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع فى نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس ممتنعا بالذات وانما اقمنا دليلا على المنع حتى صار معارضة فى المقدمة اعنى امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء لذاته ينافى كون ما يلازمه اعنى وجود المحوى واجبا بالغير انه ينافى كونه واجبا بغيره الذى هو الحاوى فم لان وجوب المحوى بالحاوى يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا فى مرتبة وجود الحاوى ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوى بالغير واقع فى نفس الامر مم فانا قد برهنا على ان الحاوى لا يكون علة للمحوى وان اردتم انه ينافى كونه واجبا بغيره مط فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوى بعلة اخرى غير الحاوى لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا فى مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوى ممكنا فى تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه فى تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوى فى تلك

لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليه كان الحاوى اشرف من المحوى لما ذكر كان اسناد العلية الى الحاوى اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ان هذا اعنى عدم ذهاب الوهم لا يدل على الامتناع بل الامتناع انما هو بالبرهان القائم على امتناع صدور جسم عن جسم وهو كما يدل على امتناع كون المحوى علة للحاوى يدل على امتناع العكس ايضا لكن

يختلفان وجوبا وامكانا فان الوجوب بالغير بمنزلة الامكان بالنظر الى الوجوب لذاتى قال المحقق فى شرحه للاشارات لدفع هذه الشبهة واعلم ان قولنا ان الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هى المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده و المفارق للمحوى هو نفى ما يتصور منه فان المحوى من حيث هو هو لا يتصور الا مع ذلك النفى وذلك النفى لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يشكك به وهو ان يق كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى وجود المحوى واجبا لغيره وذلك لان ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى فى هذا الغرض هو الذى يجعل المحوى بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالنفى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوى والى هذا ان المحوى يكون واجبا لغيره

هذا الغرض عدم هذا الخلاء واجبا بالغير كوجود هذا المحوى مع كونه واجبا بالذات فيكون تاخر وجوب المحوى عن وجوب الحاوى اعنى كونه معلولا له ممتنعا بالذات لاستلزامه ما هو كون الواجب بالذات واجبا بالغير فنحن ندعى الملازمة بين وجوب وجود المحوى بالحاوى وبين عدم الخلاء المتصور فى داخل الحاوى اللذين لزم كون كليهما واجبين بالغير فى هذا

الفرض لا بين مطلق وجود المحوى وبين مطلق عدم الخلاء ثم نستدل بها

المرتبة لا يستلزم الخلأ حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلأ فيلزم ان لا يكون عدم الخلأ واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوى والحاوى معا لم يكن هناك خلأ هو ممتنع اعنى وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاو ليس فى داخله محوى كان المكان الذى هو السطح الباطن او البعد الموهوم او المفروض فى داخله خاليا عن الشاغل وهو الذى دل البرهان على امتناعه واما الخلأ بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلأ ليس لازما لوجوب المحوى بغير الحاوى فلا يكون امتناع الخلأ بالذات منافيا لوجوب المحوى بغير الحاوى فجاز ان يكون المحوى معلولا لعلة اخرى غير الحاوى وقولكم المتلازمان لا يتخالفان فى الوجوب بالذات ممنوع قولكم فى بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وحده وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضى جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضى جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه ان امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافى امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم فى نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم فى نفسه مفهوم وحصوله مع اللازم مفهوم اخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثانى فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل لا نم الملازمة بين وجود المحوى وعدم الخلأ وسند المنع ما صورناه فى الصور المذكورة اعنى فرض ارتفاع المحوى والحاوى معا فان احد المتلازمين اعنى عدم الخلأ يتحقق هيهنا مع انتفاء اللازم الاخر اعنى وجود المحوى هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلأ فى داخل الحاوى بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوى فى داخل الحاوى بعد ذلك الاعتبار فان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل المحوى معين فالمحوى المعين وان استلزم عدم الخلأ لكن عدم الخلأ لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب ان يتساويا فى مرتبة الوجوب فانا قد بينا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا فى مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما فى زمان وجب وجود الاخر فى ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا عنه فى المرتبة واما انه اذا وجب احدهما فى مرتبة وجب الاخر فى تلك المرتبة فممنوع واجيب قيل هذه المقدمة مستدركة فى البرهان اذ يكفيه ان يقول لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذى يملأ مقعر الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب ملؤ مقعر الحاوى واذا لم يجب ملؤ مقعره لم يجب عدم الخلأ بالقياس ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد انه لم يجب فى ذلك الزمان وجود المحوى فذلك ممنوع وان اراد انه لم يجب فى تلك المرتبة وجود المحوى فذلك مسلم لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلأ لما

عرفت نفا من ان المتلازمين لايجب تساويهما فى مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لانم ان الهيولى متاخرة
عن الصورة فوله هى شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم فنوعها لا بشخصها وهى التى يمكن ان يعتبر وجوبها
فى مرتبة سلمنا ذلك لكن لانم ان الحاوى اقوى واعظم من المحوى لانه ربما كان المحوى اكثر سخانة بحيث يزيد
على الحاوى بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوى اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم يذهب
الى تعليل مثل هذا الحاوى بمثل هذا المحوى على ان استبعادات الوهم لاعبرة لها فى المقامات البرهانية
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لايجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن
لايكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط فى صدق التاثير على المقارن الوضع والجسم
قبل الايجاد لا وجود له ولا الجزئية فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لايكون الا
امرا مفارقا فى ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثانى وهو المط فان قيل
علة المركب لايجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح به
الشيخ فى الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية ويكون لها وضع
بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو فى تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزء اخير للجسم
الذى هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشئ مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى
المؤثر مصححا لايجاد ذلك الشئ فى تلك المادة والا لزم ان لايؤثر ذو وضع فى ذى وضع اصلا اذ لا
وضع له قبل وجوده وهو بط قطعا قلنا الكلام فى العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انها لايشاركها
فى الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا
لكان فاعل الجزء الاخير مشاركا له اذ الكلام فى المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير
والجواب ان اشتراط الوضع فى تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايض بعض افعال النفس لا
يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع فى تلك الافعال لم لايجوز ان يكون ايجادها الجسم من هذا
القبيل دليل اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور
الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشئ على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظ واما اذا كان نفسا
فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثانى والثالث
فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لايمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان
يوجد الاخرى حتى تكون موجدة للجسم الاول اذ لو لم توجد الاخرى واوجدت الجسم الاخر لم يكن ذلك
الجسم الاخر الذى هو اثره اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذى احديهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه
ليس احديهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر فى غاية
الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعى الى ذى حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن
المادة فى ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادى كالنفس النباتية
التى هى مبدء الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التى هى مبدء الحس والحركة الارادية

ويجعل النفس الارضية اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما ينبغي للنوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة واراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية يخرج النفس السماوية على راي من يقول بان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات له فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على راي من يقول ان لكل فلك نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيه التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة او لا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يمكن ان يكون لهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدئية فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والات لكن الشيخ ذكر في الشفا ان النفس اسم لمبدء صدور افعال ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما به على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغتذي وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة ويكمل ويتولد والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات

قوله ليست على وتيرة واحدة عادمة الخ فانه نفي للمجموع الصادق والتحقق بنفي المجموع باعتبار نفي كل واحد من القيدين كما في النفس الفلكية على راي والنفس الحيوانية والانسانية فان افعالها لا يكون على وتيرة واحدة بل مختلفة ولا يكون عادمة للارادة بل يكون مريدا او انتفاء القيد الاول دون الاخير كما في النفس النباتية فان افعالها لا يكون على نهج واحد لكن عادمة للارادة وانتفاء الثاني دون الاول كما في النفس الفلكية على راي من كان

والنفس

والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي يعقل الكليات ويستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين واعلم انّ ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه بانٍ وان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع بما له من صفاته العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال نفس الانسان من انها مغايرة للمزاج والبدن ولجزئه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل في الابدان له تعقل بالذات واحساس بالالات ويشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهم بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي ينتفي بتلاشي البدن بوجوه الاول انّ النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع وتأليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتأليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات يستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة بعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم يتزايد كمالاتها بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية يصدر عنها مع ما تقدم جميع الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين و يتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور يستند اليها ويتوقف على تلك الصورة ايضا ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج اخر سابق عليه فلا يلزم دور اقول ولقائل ان يقول انّ من يزعم انّ النفس

عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى
ان يصير مبدء الآثار تنسبونها انتم الى النفس ويثبتونها امراً آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله
يتوقف على امر آخر سابق عليه وهو مجبر الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتاليف الى
حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفساً حتى يلزم توقف النفس على النفس
على ان ذلك ايضاً جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها نعد المادة لفيضان
اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيراً ما
يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى
جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه اشار
بقوله وللممانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان الممانع للنفس في الحركة او جهتها هو اجزاء البدن فانها
لثقلها تميل الى السفل فيمانع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه
من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فان زيداً
مثلاً له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير الزائل
والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك
اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية
ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما
بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما وقع
الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته
وينبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك
لذاته مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم
من تعقل النائم والسكران ذاتيهما في حالة النوم والسكران تبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال
العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك بان يتوهم
الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئاً من اجزائه ولا يتلامس اعضائه
معلقاً في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس
وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلاً عن البدن ايضاً وعن القوى والحواس باسرها مع
كونه مدركاً لذاته وانيتها فلا يكون ذاته شيئاً منها ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزائه
الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض
والقوى الحالة فيها اقول وفيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالماً بانها ما هي لا بقول
يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها
كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز به عما عداها او مغايرة لما يقع المشاركة به يريد ان يبين مغايرتها

النفس

۲۲۲
بحوان بق ان النفس عين القلب مثلاً او كون الشعور بالقلب مما يجب
ان يكون بالة
حساس انما هو على
تقدير كونه غيرها اما على تقدير
العينية يكون شعور النفس بها انما هو
الشعور بذات القلب وان لم يكن شعوراً به من
حيث يصدق عليه مفهوم القلب ويمكن دفعه بانه لو
كان النفس عين القلب وكان الشعور بالقلب هو عين شعورها
لحضوري بذاتها لزم عدم امكان تعقل شعورها الا حساسية به لا
لامتناع توسط الالة بين الشي ونفسه فتامل ملا عبد الرزاق عليه الرحمة

النفس للجسمية الممتدة فى الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشارك فيها غيره اقول وفيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فكيف يجعله مسئلة وتدون وان اراد الجسم المشخص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها لجميع ما ذكر اعنى المزاج والبدن واجزاؤه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس واما البدن واعضاؤه الجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس الناطقة باقية بحالها من اول العمر الى اخره كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض عليه بان التبدل انما هو فى الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التى هى النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص ليست الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما فى التبدل بالتحليل والاغتذاء بل بالنشو والنما مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته باقية ولعل السر فى ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده من هيكله مع مشخصات يعجز العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير فى مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها فى تشخصها كالاجزاء الاصلية التى فى بدن الانسان فانها لا يتبدل من اول عمره الى اخره الا بعوارض لا مدخل لها فى تشخصه وهى جوهر مجرد يعنى ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا كانت عين البدن او جزء منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه فلما تبين انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذى ذكره واجيب بانه انما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن وانها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها يعنى ان عارض النفس الناطقة اى الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التى هى معروضة لها مجردة ايضا بيان الاول ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التى نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بعواش مادية من مقدار معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثانى ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض بانا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم فى العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل فى مجرد اخر فيلاحظها النفس من هنالك كما تدرك ما انتقش من الجزئيات فى الاتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شئ فى شئ اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم فى تمام المهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نم اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضى اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع

اى باعراضها ويحل فيها من المعلومات المجتمعة المعروضة لها التى يمتنع وجودها كلية فى الاعيان ولكونها معلومة لها يجب ان تكون حاضرة عندها لحضورها عندها يكون اما لحلولها فيها واما لحلولها فى مجرد اخر حاضر عندها العدم كونها موجودة قائمة بنفسها على التقديرين يلزم تجرد النفس اما على الاول فلامتناع حلول المجرد فى المادى واما على الثانى فلامتناع الحضور الانكشافى للمجرد بالنسبة الى المادى ولما كان الوجود الذهنى الذى هو وجود المعلومات فى النفس ثابتا عند المحققين وكما مر مبنى الكلام عليه وصرح بكونها عارضة لها...

الموجود فى الخارج واما الاعتراض الثالث وهو منع كون اتصاف المحل بتلك العوارض موجبا لاتصاف الحال بها فيه فرع بان اتصاف المحل كالمادة الذى هو الكون فى المادة او فى الجهة او فى المكان يستلزم اتصال الحال بها بالظاهر وان لم يستلزم بالاتصاف الاول ايضا فان المراد بالاتصاف هيهنا مطلق الاتصاف الثانى مطلق المقارنة ولا شك ان مقارنة الجسم بالحركة مستلزم لحركة البياض الحال فيه بها وبظهر ما ذكرنا اندفاع الاعتراض الرابع الذى هو منع المنافاة بين التجرد وتجسم الذات والمادية من قبل المحل

فى شيئ وكذا الثانى لان ذى الصورة ليس هو عين الصورة فيجوز ان يقوم الثانى بالذهن ويكون الاول حاصلا فيه من غير قيام فلا يلزم مادية على تقدير مادية الذهن

ان اريد انه لا يجوز الفك من الاجزاء متخالفة ذهنية فان الاجزاء الذهنية امور ذهنية تحليلية متغايرة

كالجنس والفصل لا ينافى عدم انفكاكها بالفعل فى الخارج ولا

ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من محلها الا يتأتى
تجريدها عنها بحسب انها قيل السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي يحقق
اقول ثانت خبير بان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم
الاستدلال وعدم انقسامها دليل اخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات
غير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقلها اعني النفس الناطقة
لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط
فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط ايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذلك
والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدئها و
تعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم
بالقوة الى اجزاء متخالفة بالمهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في المهية فيكون
الصورة العقلية متشابهة لاجزائها في تمام المهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل
بحصول الكل وان حصول الكل يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول مهيته في العقل
ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان
فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن
عوارض جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض
المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق
الارتسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم في تمام المهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتهما في الانقسام
وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم المهية حتى يلزم من التساوي في المهية التساوي فيه
ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل مادي
منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلهم مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة
ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل المهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم
انقسام قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان المهيات
المركبة التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه يعني ان النفس
الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة
عن قبول النفس الصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جايزة على الجسمانيات كما في
النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل فقولكم النفس تقوى على معقولات
غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك
فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل اخر بعده وان عنيتم به انها
تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو تم الان يريد وانها متصورة مفهوما كليا وبلاحظ افراده

الغير

الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدارك الجسمانية ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما تتعقل بتوسط الة ولا يمكن توسط الة بين الشيء وذاته والته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط الة وكذا ما هو الة لها في سائر الادراكات ولحصول عارضها بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل لها محلا منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها لبدنها وكذا لكل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل او غير متعقل له اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها اولا بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة بمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول ويرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحصل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام المهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في تمام المهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلت لا يلزم من حلول شيء في اخر حلوله في محل ذلك الاخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا اخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها فلو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزان من وجه اخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما يقال من ان حلول احد المثلين في الاخر مع حلولهما في محل واحد اذ لا تمايز ههنا ايضا لا بحسب المهية ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الحال مقارنة احدى الحالين للاخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا

وكلاهما بطـ فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس و
لوانها تنقسم الى قسمين قسم يلزم لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها
بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة فى الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول
دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثانى الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم
المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم
علوم غير متناهية قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها
اعنى ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بقى هيهنا شيء وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها
لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ايضـ تكون مدركة دائما لتحقق
الحضور والفرض انه كاف فى الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم
بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين فى النفس فلا يلزم علوم غير
متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا
فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضـ انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة و
السخاوة والعلم والشجاعة وغيرها ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض يعنى ان عارض النفس
اى الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج
المعروض الى شيء يستدعى احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولانتفاء التبعية يعنى
ان النفس الناطقة غير منطبعة فى جسم لان القوة المنطبعة فى الجسم تابعة له فى الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة
الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا و يعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضى اختلال المشروط
كما يرى فى قوة الحس والحركة الحالتين فى البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة
للجسم فى الضعف والكلال فان الانسان فى سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية
فى النقصان والانحطاط فان قيل الانسان فى آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل قوة
التعقل باختلال الآلة فتكون حالة فى الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقلة حالة فى
الجسم عاقلة بالآلة اذ جاز ان يمنعه فى آخر العمر من تعقله الذى هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه
وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بالآلة البدنية ويرد
عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بحسب ازدياد علوم
كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن
والادمان ايضـ فان المدمنين على فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفى آخر
سن الشيخوخة يستولى الضعف على البدن وكذا على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد
به فيعرض الخرافة وايضـ يجوز ان يكون المزاج الحاصل فى زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة
وبذلك يقوى القوة العاقلة ولحصول الضد دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوى

المنطبعة فى الاجسام يكلّ ويضعف عند توارد الافعال وتكرّرها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظ بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر فى قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع رعد الشديد لا تسمع صوت الضعيف و الشامة بعد شمّ الرايحة القوية لا تحس بالرايحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات القوى كتأثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التى تتالف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى فى افعالها والتقاوم والتنازع يقتضى الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل تقوى بذلك لازدياد كمالاتها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم يقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية قد يضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعفها فى ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد ح اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضى وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالمهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالمهية قيل و يشبه ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله صلى الله عليه وسلم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ايتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالمهية لساير الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان فى الحقيقة فالظ انه لم يقل به احد واحتج المص على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضى وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالمهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضى وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه فى حدها حدا للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايض وان ادعى ان هذا مقول فى جواب السؤال بما هو عن الافراد واى طائفة يفرض فهو مم بل ربما يحتاج فى ذلك الى ضم مميز جوهرى بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما للانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضى اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالمهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفى غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفى غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايض قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه النفسانى من بلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايض قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا

تكلّف في ايقاعه في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلّف في بذل المال وداوم عليه يصير سخيّا و
الغضوب اذا تحلّم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرّت
باستمراره وايضا فانّا نجد شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة
والقسوة والكرم والبخل والعفّة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب
الامور الخارجة كالتعلّم من المعلّم ومشاهدته من الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربّما يتفق للانسان اجتماع هذه
الاسباب الخارجة كلها للعفّة مثلا مع كونه مائلا بجبلّته الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسّة و
الرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر انّ الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا
الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة
وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطّلع على تفاصيلها مثل ما زعم الاحكاميون من الاوضاع
الفلكية او يكون لتركّب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء شتّى قلّما
يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق فيها على الندرة تعسر التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة
الى ذوات النفوس وحدها لم يتصوّر تبدّلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت
ازلية لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت وثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى انّ النفس حادثة وهو موافق
لما ذهب اليه المليون وذهب اليه افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاوّل ولهذا قال وهو ظ على
قولنا اي حدوث النفس ظ على قول المليين لانّ الواجب تع فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما
على ما سبق واما على قول الخصم فلانّ النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلاثة وهي اجتماع الضدين او بطلان
ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة انّ النفس لو كانت قديمة فامّا ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا
سبيل الى الاوّل لانها بعد التعلّق بالبدن امّا ان تبقى على وحدتها اوح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو و
نفس من اتّصف بالبخل والجبن بعينها نفس من اتّصف بالتهوّر والاسراف فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاوّل
واما ان تتكثّر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت
اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك بط لما عرفت من انّ القديم لا يجوز زواله مع انّ ذلك قول بحدوث
النفس وانّما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لانّ التكثّر امّا بالانقسام والتجزّي او ببطلان
الواحد وحصول الكثير والاوّل لا يكون الا بالمادّة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادّة النفس هي البدن
ولا بدن في الازل لانّ المركّبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلّم فالكلام في النفوس المتعلّقة بالابدان الحادثة
الهالكة وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصوّر الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسنبيّن بطلانه
ولا سبيل ايض الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا تكون متحدة بالنوع لما سبق من انّ الاتحاد بالمهية
والتكثّر بالافراد انّما يمكن فيما له مادّة ومادّتها البدن ولا بدن في الازل ويتمّ الكلام بما مرّ انفا والاعتراض
عليه انه مبنيّ على مقدّمات قد عرفت تزييفها في محلّ اثباتها وايض انّما يتمّ بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث
النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخرى

قوله
وبذلك اثبتوا
الهيولى على ما سبق
لا يخفى انّ الكلام على تقدير ان
يكون النفس واحدة في الازل وتصير
متعددة بعد التعلّق بالبدن فلا يضرّ عدم
ازلية البدن لتعدد والتكثّر بعد التعلّق بطريق التجزّي
[illegible]

لا يتعلّق

لایتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لایتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبیل الاجتماع فبالضرورة واما على سبیل الانتقال من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان یجتمع فیه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القدیمة یتوقف على حصول الاستعداد فی القابل اعنی البدن وعند حصول الاستعداد فی القابل یجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض علیه بانه مع ابتنائه على كون المبدء موجبا لا مختارا مبنی على حدوث النفس وقد مر انه لایتم بیانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس فیلزم الدور وایضا انحصار شرط حدوث النفس فی حدوث استعداد البدن ممنوع لجواز ان یكون مشروطا ایضا بان لایصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها فی حال كمال ذلك الاستعداد فلا تحدث ح نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد یستدل بوجهین اخرین لایتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة الیه من بدن اخر لزم ان یتذكر شیئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقی كما كان واللازم بط قطعا واعترض بان التذكر انما یلزم لو لم یكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق فی تدبیر البدن الاخر مانعا وطول العهد منسیا وثانیهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم ان لایزید عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قط والتالی بط بالمشاهدة فانه قد یحدث وباء عام ویهلك ابدان كثیرة لایحدث مثلها الا فی اعصار متطاولة وتبیان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان یتعلق بالبدن الحادث احدى نفسی الهالكین فقط فیلزم تعطل نفس الاخرى او كلتاهما فیجتمع على بدن واحد نفسان او لم یكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنین الهالكین فیلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالی ظاهرة البطلان واعترض علیه بانه انما یلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جایزا او لازما ولو بعد حین فلا لجواز ان لاینتقل نفوس الهالكین الكثیرین او ینتقل بعد حدوث الابدان الكثیرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فلیس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهات شغل ویرد على الوجوه الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لاینتقل الى بدن انسان اخر ولا یدل على انها لاتنتقل الى بدن حیوان اخر من البهائم والسباع وغیرها على ما جوزه بعض التناسخیة وسماه مسخا ولا الى نبات وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه اخر وسماه رسخا ولا الى جوهر سماوی على ما یراه بعض الفلاسفة ولا تفنی بفنائه اتفق القائلون بمغایرة النفس للبدن على انها لاتفنی بفنائه ودلیل المتكلمین على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهی من الكثرة والظهور بحیث لایفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا یمتنع فناء النفس اذ لو فنیت لكان لها محل یقوم به امكان فنائها ولا بد ان یكون ذلك المحل موجودا الا انا لانرید بالامكان الامكان الذاتی الذی هو امر عدمی بل الامكان الاستعدادی الذی هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ومح ان یكون الشیء محلا لامكان وجود ما هو مباین القوام له او لامكان فساده عنه فان البدیهة تحكم باستحالة ان یكون الشیء مستعدا لحصول مباینه له او لفقدانه عنه ولو جاز ذلك لجاز ان یكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانیة له او لعدمها عنه بل الشیء انما یكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به ای مستعد لوجوده له ومحلا لامكان فساده ای مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد فیه وهو تهیؤه لوجود السواد فیه بحیث یكون

فی ان الدلائل الدالة على نفی التناسخ

[illegible]
اقول لو تعلقت نفس مستنسخ من بدن اخر عند لو ن [illegible] الشیء جمیعا او غیر ذلك لزم كون احدهما [illegible] بالقوة والاخر بالفعل وكون الشیء بما هو بالفعل بالقوة ممتنع لان الترکیب حینئذ طبیعی اتحادی والترکیب الطبیعی یستحیل بین امرین احدهما بالفعل والاخر بالقوة لان هذه الحرکة جوهریة ذاتیة لایمکن خلافها بالقسر او طبع او ارادة او اتفاق
تم ام

منقضا

متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا افسد باقيا بعينه ولما امتنع
بقاء الشئ بعينه مع فساده امتنع كون الشئ محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد
النفس مغاير لها وليس بمباين لها او حال فيها لاسبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا
الى الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة يقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن
لانا فرضناه قد فني فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة
على انها لا تفني مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة
فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه
الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة
به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل
لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا
اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا
الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات
الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشئ
لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى
انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة
له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على
عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الا
ستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد اخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق
بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يكون محلا للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول
ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث مادي ولا يصير مبدء صورة لاخر والا بطل ما اصلنا
ذهب بعضهم الى ان الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون له التصرف بها في البدن والجوائح
وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا
تفيض منها صورة نوعية لبدن اخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان
وقد بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالالات يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها
لا بواسطة الالات بل يرتسم صورها في نفس الذات وتدرك الجزئيات بالالتها اي بان يرتسم صورها في
الالات لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات
فعند بعضهم النفس واختاره المص وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي
والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد والمدرك
للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات يرتسم في النفس

تواند گرفت لازم اید تعلق نفسین ببدن واحد واین ضروری البطلان است
چه هر شخصی بالضروره
میداند که صاحب یک نفس
و نتواند بود که نفسی که بدن او
مستعد شده همین نفس مقارنت کرده
باشد والا لازم اید جواز استعداد بدنی برای
خصوص نفسی واین مستلزم جواز تعلق نفس واحده است
...
نفس مفارقه باشد چون وجودش مشروط بعدش
باشد واگر غیر او بود نفس مفارقه تابع وجود او نتواند
بود بالضروره
ووجود معلول مشروط
بعدم چیزی که مانع از وجود
معلول نیست نتواند بود واین دلائلی
براهین قطعیه است بر بطلان نقل مطلقا وبر
بطلان تناسخ دلائل اقناعیه که موجب اطمینان شود
بسیار است ما از انجمله سه دلیل ذکر کنیم دلیل اول
شک نیست که بدن الت نفس ناطقه
است که باین الت استکمال
خود نتواند کرد وبدن
جنین هنوز
درکمال ضعف است مناسب نیست مگر نفسی که مانند
...
الی ارتکاب اصطلاح جدید او مقابلة الخاص للعام قرینة
على ان المراد ما عدا ذلك الخاص والشارح استعمل
الادراك في الموضعين اشارة الى هذا
م ن كتبه منشاد حاشية من انا اول
الى هنا العبد الفقير الى ربه
الغني محمد ابراهيم
بن محمد باقر تجاوز الله عنهما وحشرهما مع مواليهما محمد وعلي وآلهما
صلى الله عليهم اجمعين

دون

دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات فى قواها لا فى ذاتها فقد سبق بيان الاول فى مبحث تجرد النفس و
بين الثانى بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد يعنى قد نتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين فى جميع
الوجوه الآن احدهما على يمين المربع الوسطانى والاخر على يساره على هذا الشكل من غير استناد
اى من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل فى الخارج بل نتخيله بمحض اختراعنا ونميز بين
جناحيه المختلفين فى الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد
والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا
هو المحل الخارجى لأن المفروض انه لم يوخذ من الخارج فتعين المحل الادراكى لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون
محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم فى المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات التى هى معان جزئية
قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعنا الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة فى ذلك والالزم
بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك الذى بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة
كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسطها وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذى يكون بالآلات واما
ادراك الجزئيات المجردة كبعض النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية وللنفس قوى تشاركها بها غيرها هى الغاذية
والنامية والمولدة وقوى اخرى اخص بها يحصل الادراك اما للجزئى او للكلى يعنى ان للنفس الناطقة قوى تشاركها بها الحيوان
العجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك للجزئى وهى قوى يشاركها بها الحيوان الاعجم دون النبات وهى
الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها الادراك الجزئى ولها قوة اخرى اخص
من الاولين لانها تختص بالانسان وهى قوة يحصل بها الادراك للكلى اما القوى التى تشاركها فيها النبات والحيوان
الاعجم فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهى المولدة وهذه القوى
الثلث تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لاختصاص قواها فيها وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهى التى تحيل الغذاء الى مشابهة
المغتذى ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه
بالعضو وقد تخل به كما يقع فى علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذا والثانى الالزاق وقد تخل به كما فى الاستسقاء اللحمى و
الثالث التشبيه بالعضو المغتذى حتى فى قوامه ولونه وقد تخل به كما فى البرص والبهق لان جوهر البدل والالزاق موجودان فيهما
والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلاثة لا بد وان يكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية هى مجموعها او قوة اخرى هى تستخدم
كل واحدة منها والظاهر انها هى مجموع تلك القوى الثلاث والقوة التى يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهى واحدة
بالجنس فى الانسان وغيره من المركبات التى لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء ومختلفة بالنوع
اذ فى كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوة الاخرى واما النامية فهى التى تداخل الغذاء بين اجزاء
المغتذى فتزيد فى الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية بان يزيد فى الاعضاء الاصلية اعنى ما يتولد من المنى كالعظم والعصب
والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة فى الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم
والسمن لا فى الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد فى الطول وليس كذلك فانه قد يزيد فى الطول ايضا وبقولنا بنسبة
طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعى واما المولدة فالمراد بها قوتان فى جملتها

اعتبارية كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انفا عبارة عن ثلث قوى احدها ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان تلك الدم يصير منيا فيهما وثانيهما ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على هكذا القوى الثلث من قوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيهما فخصصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في الرحم لتضاف ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة تلبسها صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المصنف القوة المصورة لانه سيبطلها وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون مح لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتمدد ولا بد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول ويلزمها الاحترة ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمامه لتكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان بطبيعته استحال فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوة من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان الا بالتولد مما يستوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعد مادة لشخص اخر ولما كانت تلك المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت للنفس ان قوة تضيف من المادة التي تحصل بالغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق بشخص ذلك النوع الى ان يتم الشخص وتخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان الشخص يتم وجوده بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين فيه بذاتهما لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تينك القوتين وانما قال تخدم للغاذية ولم يقل تخدم للغاذية والنامية لما ان الغاذية ايضا تخدم النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فقط لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المتكسر اذا اشتدت حاجته الى الغذاء يجده ينجذب من فيه الى المعدة من غير ارادته امساكه في فمه وايضا فان الحلو يخرج بالقيء بعد غيره وان تناوله اولا وما ذلك الا لانجذاب المعدة اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع يحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف ما نابنفسه فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان اذا باب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن

الغاذية

يحصلها الغاذية

نكتة الشيء ...

الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا المعدة محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا
قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها
طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل منها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما
يكون لما هو متقارب لاستعداد الصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي تجعله متقاربا للاستعداد
وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها
بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد
وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله
المطبوخة ولا المنقوعة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب بنفسه لطافته
بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المتصغرة المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد
بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل
الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط
في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق
واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء يصير بتمامه جزءا من المغتذي بل يفضل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من
الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل يفسد فيفسد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها
ظاهر عند الحس في حال التبرز والقيء وارادة البول وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كما للمعدة فان فيها
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى تغذيتها
بخاصته والنمو غير السمن لما مر انفا وقد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما
عكسه فكما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه
الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في التحقيق في ابطال القوى مطلقا وادعى
ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ورد عليه
انا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة
بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة
الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال
المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة
وما في فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها كما
علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف مع انا لم نعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس
كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل
يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان تصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير هذا كلامهم في القوى النباتية اقول الاعتراض
عليه متعلق بمن اثبت تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان

[illegible]

قوله وثالثها في العروق ذاهبة الى العروق المتشعبة من هذا العرق العظيم الذاهبة الى اعماق الاعضاء شبه العروق التي [illegible] في الاوراق الى الاتصال

قال صدر المتألهين من الحكماء من انكر المصورة تبعا للحكماء الاشراقيين حيث احالوا استناد الافاعيل المحكمة العجيبة الى قوة عديمة الشعور ولو افقهم في ذلك الشيخ الغزالي حيث استند افاعيل هذه القوة بل جميع القوى الى ملائكة موكلة لصدور هذه الا[illegible] وتحقيق المقام ما اوردناه في بعض كتبنا المبسوطة [illegible] اثبات هذه القوة على وجه يوافق كلا المذهبين ويرتفع الخلاف من البين فان اثباتها لا يوجب الاستغناء عن اثبات الملك الموكل بفعل التصوير كما ان وجود ذلك الملك المتساوي النسبة الى جزئيات الصور لا يغني [illegible] الحاجة الى القوى الجزئية المخصصة لاجزاء الصور ١٢

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول بالاختيار فيجاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة بالدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية فوق ثلث قولكم انما يتم بافعال جزئية قلنا نسلم لكن تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط انما هو فعل الهاضمة الكبدية لا الصادر فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما فان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا ما من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية وتحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل قوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة وهي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل برهة من الغذاء ما يزيد على المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منها ما يساوي وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم يتزايد الضعف فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو بعده الى اخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين غير هاضمتها فانها تفعل ذلك كما يفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يقال ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الاعضاء كما ان اللبن فضله غذاء الثديين الخامس لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض اخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء

فعلها م

فلا يكفي ... ان الا ... حالة في الكيف ... التي هي الاعداد فعل القوة الهاضمة واحالة الغذاء وصورته النوعية اي الصورة الدموية فعل القوة المحصلة بجوهر البدل فليس هناك افعال مختلفة مستندا الى قوة واحدة بخلاف ما اذا كانت الغاذية والهاضمة متحدين فانه ح يلزم استناد فعلين مختلفين هما اعداد المادة للصورة العضوية وتحصيل تلك الصورة بقوة واحدة م ن يمكن ان يق وحدتها نوعية عندهم واختلاف اصنافها او جنسية اختلاف انواعها وتلك الاختلافات مستندة اما الى الاختلاف الصنفي او النوعي والاول اظهر من كلامهم م ن

وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا لان المني اذا كانت متشابهة الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون اخرى ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس الا ان هذه النفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام الاعضاء فالقول باستناد الاعضاء الى المصورة يجعلونها آلة قبل حدوث الآلة وفعلها بنفسها امر غير مستعمل اياها وهو باطل فمدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس النباتية للمولود المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المصنف في شرح الاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرد منها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا لانها في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هنالك الى ان يصير مستعد القبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجتذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها هذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الجزئي فمنه اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون به قبل الطلائع التي تدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان منبثا في الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس اولى وانفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصب لمائية الدم وكالرية فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة ومما يرد عليها من المصادمات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركتها نفسانية فيكون لها شعور وللمس بالضعف والقوة انما يكون لجذب الملايم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا

صلاح

لذع بذال منقوطة وعين مهملة كذا في كنز اللغة
لذع عنه النار احرقته

بل

بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لمعرض الخ كتلذذها بالملامسة الاصطكاكية واما
بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجوب الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض
تهرب من لطوالح السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملايم والمنافر ففي غاية الضعف وفي تعدده ووحدته
نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات
لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مبادئها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى
متعددة بناء على ما مهدوه في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات
مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينهما فاثبتوا الكل من ضدين منها قوة واحدة
هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين
والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها
وان يكون هناك في الآلات نفسا غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدركات بالحس هو المتضادات
ان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل والوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين
فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروايح والالوان اجناس مختلفة
متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنه الذوق ويفتقر
الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
وهو تالي اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل
ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس
ملامسة الحار تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة ويشترط
ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف
لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد
طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها
في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة ليسهل وصول جوهر المحسوس
الحامل للكيفية الى الحاسة واما بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس
كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم
الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين
ولها اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس فمنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
الناتئتين من مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي
الرائحة الى الخيشوم الجمهور على ان ادراك الروايح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل
بتحلل وانفصال اجزاء من ذي الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى الشام من غير استحالة في الهواء ولا تحلل
وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو

ودرّاكم الجمنة للحيوان بعد اللمس اشبه القوى بها لمن نفه ادراكها على الماسة ايضا حتى ان بعضا من الاوائل ارجع الكيفيات المذوقة الى الملموسات فلذلك عقبها بها شرح ايالكى

بدل على ذلك بطلان القوة الشامة عند فساد مزاج هذا العضو من الدماغ مع سلامة سائر الاعضاء حس الحلمة بفتح الحاء وسكون اللام راس الثدي حق

كان الشم بالتجزي وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الفشابعية جدا او
يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم
يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير
الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب
منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخير وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي
الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن
ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان
وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها
لا تسخن الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكى المعلم الاول
في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة حصلت من مقاتلة وقعت بين
اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء
تملأ مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات
البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيفة بالباصرة حين هي
محلقة في الجو العالي ومنها السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول
الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي مساس عنيف او قلع اي تفريق
عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها
القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموجه الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها
ثم في الامرين جميعا يلزم المتباعد من الهواء الى ان ينفتل للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقطع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ
فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده
عن الباصرة لاجل تعلقها بينهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج
ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف به
ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل على
الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع
طرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا رأينا من البعيد
انسانا ضرب الفاس على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في
صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة هبت الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة
لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وان اخبر بان امتناع ذلك معلوم

قطع

الحدس لقوم من الأذهان الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها
بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعارض بوجوه الأول ان الحروف الصامتة
لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني
حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او هواء متعدد فعلى الأول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد
ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك التشكل الى ان يصل
بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع
كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يبقى الهواء الحامل لتلك
الكيفية بعد نفوذه في مسام الجدار لأن الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في المخارج فاذا
نادى الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه عن
المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الأول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود
فيجوز ان يبقى بقاء يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل
الى السامع الواحد يجب ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل ينبغي ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول
مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت
المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص
واطلاق التشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك
المنافذ مستبقيا بشكله على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين
تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثديين يتيامن النابت
منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة
اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى
بمجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف
سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار
والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره
على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي
بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة تكون
تعلق الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفته في الاعراض الاولية
والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير
المذكور واللون ايضا كذلك لان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود الضوء
المحيط بذلك اللون فاذا راينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة

باللون

باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منها عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود
الرؤية الأولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشئ منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة
بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي
اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء و
اللون وهو راجع فينا الى تاثير الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون
في حقه تعالى بتاثير الحدقة اذ لا جارحة هناك ويجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة
ان الأبصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الأول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية
عند انتفاء شئ من تلك الشرائط ورد بأن العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلأنه لو جاز عدم الابصار معها
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بأنه ان اريد باللازم
امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل
على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق
النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص وكون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الاخرة واما
شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة
بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص
ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما
لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الأبصار ومنها
عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب
بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم
الملون او المضيء اقول يدل على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض
عن رؤية ما وراءها لان الأرض على ما صرح به هذا القول لا لون له ولا ضوء له فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي
على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ
فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا
كالسموات وكرة الأثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة
والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الأبصار ولكثافته يصير مرئيا
وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشئ جايز الرؤية ولذلك امتنع رؤية
الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشئ لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله لا في
نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا
فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوؤه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة

فى تحقيق المذاهب فى الابصار

هناك وتدقيق اشتراط كون المرئى مضيئا يغنى عن اشتراط كونه كثيفا الا ان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هى سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط شفاف بين الرائى والمرئى فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغنى عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائى والمرئى بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء فى الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التى تلى البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التى فى غاية الدقة فى سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه فى جهتى طوله وعرضه حركة فى غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروط الثانى مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره على ما قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعدادا تفيض به صورته على الجليدية ولا يكفى فى الابصار الانطباع فى الجليدية والا لرئى شئ واحد لانطباع صورته فى جليديتى العينين بل لا بد من تادى الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا بتادى الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذى هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها فى الجليدية معد لفيضانها على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذى بين المبصر والمرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى هو فى البصر ويصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اى غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اى مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ فى الجسم المتوسط ووصل الى المرئى على التقدير الاول ولم ينفذ على التقدير الثانى ولهم امارات اقناعية موقعة لليقين فى هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق الافلاك وينبسط فى لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر ولا طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وصوله الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئى الابعد الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئى وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما ولانه باطل قطعا لانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بناء على كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئى اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه

من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على قياس تسميته حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء منها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس يحدق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون اخر لم ير ذلك اللون الا مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ورد بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل لا المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال في الرد ان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سياتي في اثبات الحس المشترك ثم اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجوده الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصورة المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد عنه يرى اصغر مما هو عليه وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه بالصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث ان للبصر في ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها المدركاتها بان يخرج منها شيء و يتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان ياتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل باتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في ناظرة ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم لتوقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا

لوكان المبصر هو الصور المرتسمة في العين لما ادركنا بعد شيء عنا ولما ابصرناه حيث هو وانا لصبوا انهم ارادوا
ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج
على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصور آلة الابصار لانها مبصرة واما المذهب الثالث فقد
قالوا في بطلانه انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على ان يتصل
نصف العالم الى كيفيته بل العصفور والانسان او الفيل ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من
الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا جلي عنده وايضا
لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكانت كلما كانت
العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما
كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك
الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان لكل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل من
تلك الاسباب وهو مح لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء منها
وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون
ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل
واحد منها علة مستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح كل واحد من الامور فيها كانت
سابقا على ما عداه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فان
وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق
على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عد كل
واحد من العلل الناقصة علة تامة لمعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعداد ولا يلزم
عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلل المستقلة ح يكون مجموعها
لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار
ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علته المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع
العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده
شخص اخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل
الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك بط ولو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر
المتاخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص اخر
ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية
الشعاع فان انعكس الى المدرك انصرف جهته قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صيقل
كالمرآة مثلا ينعكس منها الى شيء اخر وضعه من ذلك الصيقل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فرآه الا انعكاس

عليه سواه

يمكن ان يقال يجوز ان يشترط
الابصار لكل واحد بان يتكيف المشف
المتوسط لشعاع حاصل عن عين ذلك
الشخص لا من عين شخص اخر فيغاير الشعاع الذي حصل
من عين شخص اخر فلا يلزم في صورة الاجتماع اجتماع العلل
المستقلة على معلول واحد شخصي

كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل ثم ينطبع لانطبعت في موضع معين منه ولم تتغير عن موضعه بزوال الشيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف عن المنتقلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانها عن الماء مع انتقالها وثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نريها في سطحها الظاهر كما نرى النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث تتفرق ممن يقرب منها ويبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها فهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة وثالثها لو كانت الصورة المرئية منطبعة فيها لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك ممتنع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية العكس مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه والصورة المنطبعة في سطح الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصيقل وانما هي آلة الابصار على ما مر انفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بممتنع انما الممتنع انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد رأى واحدا وان تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تأدي الصورة من الجليديتين الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان عرض ان لا يتأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احد العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه

كما هو وبين الابعد فى تلك الحالة بعينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو وبين الاقرب فى تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب فى رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان يرى فى حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا بحاله تارة بلا معا وانه مح اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب فى رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان يرى فى حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما فى حالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانه مح والثانى ان الروح الدماغى جسم لطيف فمن الممتنع بقاؤه فى ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه البتة ولا يتأخر واذا كان التقدم والتأخر جايزا عليه فح يلزم وقوع الحول فى اكثر الامور ولا اكثر لنا لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع فى اثبات الحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال من انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهى ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهى الحس المشترك واما مدركة للمعانى وهى ما لا يمكن ان يدرك بها وهى الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهى المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهى الخيال واما ان يحفظ المعانى وهى الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين فى النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا فى الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادى اليها من طرق الحواس فهى كجواسيس لهذه القوة يؤدى مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوى مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال الحكم قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض اخر فى آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها فى آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة فلو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلى والجزئى معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكروه اذ ليس فى الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ويحكم بينها وثانيهما انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة وبقى قليلا

لا يخفى على احد ان تعدد السهمين مع وحدتهما وتعدد موقعهما مع الوحدة فى حالة واحدة غير ممتنع بالنسبة الى مرئيين انما يمتنع بالنسبة الى مرئى واحد والاعوجاج والاستقامة فيمتنع قطعا لا يمكن اجتماعهما فى حالة واحدة بالنسبة الى مرئيين ...

على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطًا للقطع بانه لا ارتساما في البصر عند زوال المقابل والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطًا والشعلة دائرة و اعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معًا وثانيها ان المبرسم اى من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوى عرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعًا واشخاصًا حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليست هذه الصورة مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضًا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورًا كان مخزونة في الخيال او صورًا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اى ولرؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان الصور المحسوسة قبولًا عنده وحفظًا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرًا لاثرين ومبدء القبول هو الحس المشترك فمبدء الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيًا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولًا لما حصل التميز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك مبدء لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس قد تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدءً لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد دليل آخر وهو ان

ماهو ٢

في الخارج ٧

قال صدر المتألهين بعد اثباته تغاير القوتين اعلم ان اثبات المغايرة بين الحس المشترك و الخيال ليس عندنا من المهمات التي يجب الاهتمام بها لما سيجيء من الاصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة لها جهتا تحصيل وكمال لم يكن به باس والعمدة اثبات انها قوة جوهرية باطنية غير العقل وغير الحس الظاهر لها عالم آخر غير عالم العقل وعالم الطبيعة والحركة وهذه القوة قد اقمنا البرهان على تجرده من البدن واجزائه وبها يتحقق احوال القبر وثوابه وعذابه واحوال البرزخ و بعث الاجساد وجمع تصرفاتها كل البدن و سلطانها في آخر التجويف الاول الى ان التالي لروح العزيز الذي هناك ١٢

الحق ان مناط اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لعدم جريانه الا في الواحد الحقيقي بل على بقاء احدهما مع زوال الاخرى وبينها يكفي فيه ان يبقى شيء آخر ايضًا و هو ان القبول منشؤه الامكان والاستعداد والحفظ منشؤه الوجوب والفعلية فهما حيثيتان متخالفتان تكثران لذات الموضوع مضمون ما في الاسفار

قال صدر المتألهين في شرح الهداية بعد نقل كلام المحقق الطوسي في جواب هذه الشبهة و حاصل كلامه ان كون حفظ الخيال مشروطًا بالقبول لا يوجب ان يكون القابل ايضًا هو الخيال لما انه الحافظ بل عسى ان يكون القابل قوة اخرى مقارنة لها كالحس المشترك كما ان حفظ يبوسة الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلًا فيها من يبوستها بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدئي القبول والحفظ وليس مراده كما فهمه بعض من ان الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظ الشكل بصورتها ليرد عليه ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون ههنا الا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها والحفظ بذاتها فان المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدء القبول والحفظ من جهة افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في الماء وهو ١٢

الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول
لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة يستحضرها الحس المشترك
من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس
المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول لعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق
فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صور المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس
بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة
ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور
عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وهي الحس المشترك او الخيال
ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية
التي تدركها الشاة من الذئب فيهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل
اليها فان هذه المعاني لابد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني
ما لا تدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتادى اليه من الحواس الظاهرة
وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك
انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة
الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا
عندها بواسطة كل منها بآلتها الخاصة بها فلا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل
هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى
الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير
الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني
الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة
كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ماله
هذا العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون
وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يتوقف تركيب
الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس
وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاته
بضم بعضها الى بعض وفصله عنه وح يسمى مفكرة قالوا للدماغ بطون ثلاثة اعظمها البطن
الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما ممتد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو
مقدم البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة

الفصل الخامس في مباحث الاعراض والاجناس العالية ومعناه

فی مقدم البطن الأخیر ولیس فی مؤخره شیء من هذه القوی اذ لاحارس هناك من الحواس فیكثر مصادمتها المؤدیة الی الاختلال **الفصل الخامس** فی الاعراض وتحصر اجناسها العالیة فی تسعة اختلفوا فی ان الاجناس العالیة للاعراض كم هی فذهب ارسطو ومن تابعه الی انها تسعة واختار الامام وذهب طایفة اخری الی انها ثلثة الكم والكیف والنسبة وهی شاملة للسبعة التی جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طایفة اخری الی انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكیف وانما ارجعنا الضمیر المستتر فی قوله وتحصر الی مقتضا موصوفا بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الی الاعراض علی ما هو الظ من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما فی الخارج فان قیل فیهما علی تقدیر وجودهما فی الخارج داخلتان فی الكیف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور فی تعریف الكیف كما سیأتی اعتبار قید یخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعین حقیقیین فلا یكونان من الاجناس فضلا عن ان یكونا من الاجناس العالیة وبیان انحصار الاجناس العالیة للاعراض فی هذه التسعة یتوقف علی كون هذه التسعة اجناسا وعلی كونها غیر مندرجة تحت جنس وعلی كونها شاملة لاجناس تحتها وعلی انه لا جنس عالیا غیرها ثم كونها اجناسا یتوقف علی ان اطلاقها علی ما تحتها لیس بالاشتراك اللفظی اذ لا یكون هناك معنی مشترك حتی یتصور كونه جنسا ولا علی سبیل التشكیك لان المقول بالتشكیك لا یكون ذاتیا لما تحته فلا یكون جنسا له بل اطلاقها علی ما تحتها بالتواطؤ ولیس مع ذلك ایضا من قبیل اطلاق اللوازم المقولة علی ما تحتها بالتسویة بل من اطلاق الذاتیات علی ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا یكون تمام ماهیة ما تحتها من الجزئیات بل یكون تمام المشترك بین ماهیاتها المتخالفة بالحقیقة حتی یتحقق كونها اجناسا ویمكن المناقشة فی كل واحد من الامور المذكورة وكذا یناقش فی كونها غیر مندرجة تحت جنس لجواز ان یكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فقد یمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقیقیة ویجاب بان المراد ههنا من كونها عالیة انه لا جنس فوقها فجاز ان یكون بعضها اجناسا مفردة واما انه لا جنس عالیا غیرها فلا حجة علیه بل غایته عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشیاء التی یتوقف علیها انحصار المقولات فی هذه العشرة مما لا سبیل الی تحقیقها وما یقال فی بیان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم یقتض النسبة لذاته فالكیف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الی بعض وهو الوضع او للمجموع الی امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غیر قار فمتی او قار ینتقل بانتقاله فالملك والا وهو الاین واما نسبة فالمضاف واما كیف والنسبة الیه اما بان یحصل منه غیره فان یفعل او یحصل هو من غیره فان ینفعل وان كان جوهرا فهو لا یستحق النسبة الیه فوالیه الا العارض فبول الی النسبة الی العرض ویندرج فیما ذكرنا فوجه ضبط یسهل الاستقراء ویقلل الانتشار الاول الكم یرید ان یذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع فبدأ بالكمیة لانها اعم وجودا من الكیفیة واصح وجودا من الباقی اما انها اعم

وجودا

التحقیق مبنی علی اصطلاح المتاخرین من ان مقسم المقولات هو الموجود الخارجی علی ما هو المشهور وقد نقل من المعلم الاول انه لا یعلم احد شیئا ولا یلفظ بشیء ولا یكتب شیئا الا وهو داخل تحت هذه المقولات فعلی هذا یكون مقسمها هو الموجود المطلق شرح

لم ینكر وجود الاعراض الا ابن كیسان والقائلون به اتفقوا علی انه لا یقوم بنفسه الا الاشعری فانه كان یجوز ارادة عرضیة بحیث لا فی محل وجعل الباری تعالی مریدا بها والظ كاحته لا فی المقابین موافقة

قوله وح لا انتقاض ای حین ارجاع الضمیر الی الاجناس العالیة ١٢

تمام المشترك الخ ولا بد من ... التتمة قرن

الاجناس العالیة لجمیع الموجودات عندهم عشرة جوهر وكم وكیف واین ومتی ووضع واضافة وملك وفعل وانفعال وقد جمع فی بیت

وهو قمر عزیز الحسن الطف مصره
لو قام یكشف عمتی لما انثنی

كل بر لستان دوش رخو شرلنا خفتیم
یك نسیم از كوی جانان خواستم درگذشت

وجودًا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة للكيفية اعني الماديات
وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها
فيكون اعم وجودًا منها وكون المجردات عالمة مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا
يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه وللكيفية
حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجودًا من الباقي فلان الباقي اعراض
نسبية لا تقررها في ذوات موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في
ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها متصلة القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان
ومنفصلة العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء ان كانت
بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد
بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها
ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها
بداية للاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس لذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها
اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والان بالنسبة الى جزئي الزمان
والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حد له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم
الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينتقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك
جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى الثلاثة
والتقسيم الى ثلاثة تقسيما الى خمسة وكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط
بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى
المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها خارجا
من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة
مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود وغير
قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول و
العرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها
الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها
اي للكم خواص ثلاث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة يعني انه
اذا نسب كم الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص وهذه الخاصة من الاعراض
الذاتية الاولية للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير
ولم يلاحظ معها شيئا اخر امكنه ان يحكم بينها بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا اخر
ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من

لا شك ان الكيفية عارضة للنفس الناطقة الواحدة مثلا دون الكمية فيكون بينهما عموم من وجه ثم الكيفية قد يعرض لنفسها كالشدة العارضة للحرارة والبرودة والسواد والبياض مثلا ثم الاظهر في بيان اصحية الوجود ان يقال لا خلاف في وجود الاعراض الغير النسبية عند المحققين منهم المصنف بخلاف النسبية تامل فيه

قوله وكون المجردات عالمة اشارة الى جواب معارضة لو قرر السؤال بطريق المنع يجاب بان اصل الكلام في قوة المنع لانه توجيه لتقديم الكم انه يحتمل ان يكون وجه التقديم اعمية الكم فالسؤال بالمنع غير موجه

قد تعارف اطلاق المقدار على الانواع الثلثة وان فالزمان ايضا مقدار بحسب الحقيقة لانه مقدار الحركة كما بين في موضعه

قد صرح في ذلك الكتاب بان الوحدة والكثرة المنتشئة ازيد منها الحاصلة من تكرارها مرة او مرات باعتبار انهما عقليان من المعقولات الثانية اي العوارض العقلية التي لا يحاذي بها شيء في الخارج بل في نفس الامر بل الخارج ههنا وفي نظائره بمعنى نفس الامر وقد صرحوا ايضا بان العدد هو الكثرة بعينها ولا شك ان الاعراض وان لم يختص بالموجود بعينه الا انها مختصة بالموجودات الحقيقية اي التي يكون وجودها في نفس الامر فلما علا التصريحين يكون الكثرة من الموجودات الحقيقية حتى يصح كونها عرضا وعدد منه حسم

الأجسام والأعراض انما تقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة هيهنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء دون شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار لانتفاء المقدار عند حصول الانفصال كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه ومنها مكان وجود العاد فيه اى اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الأعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد والعد منه الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا ثلث خواص شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض له اولا وبالذات وعلى ما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الأولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساوات واللامساوات مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس منفردا بل مما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تميز احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقفه معرفته عليه ولا الخاصية الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية وعرض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال وكانه قد نبه بذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانفصال في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل كلام هذا القائل ان هيهنا انفصالا ما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانفصالين اعني الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اى الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي يعد من المقولات

عبد العلي

قوله الفاضل ان هذه القسمة بالصفة المذكورة وهو عبارة عن كون شيء ذا اجزاء اعم من ان يكون حصول الاجزاء فيه بالفرض او بغيره فان هذا المعنى حاصل في الكم المنفصل الذي له اجزاء فعلية وفي الكم المتصل الذي له اجزاء بالقوة سش

قوله يعني اراد الامام بالقسمة في قوله قبول القسمة استعداد القسمة الانفكاكية وهو مختص بالكم المتصل لان الانفكاك في الكم المنفصل واقع بالفعل وح يرجع ما ذكره صاحب المواقف الى ما راه بعض الفضلاء ثم لا يرد عليه ان القسمة الانفكاكية يمتنع عروضها للكم المتصل لاستعداد يقبلها الكم المتصل لان مراده بقبول القسمة قبول مادة القسمة ثم يمكن ان يكون مراد الامام بالقسمة الفرضية بمعنى كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه هذا المعنى ليس حاصلا في الكم المنفصل بالفعل اذ الانفكاك فيه واقع ليس بفرض والا يمكن ان يحمل ما ذكرنا توجيها لكلام بعض الفضلاء لانه ح ينبغي ان لا يعترض على صاحب المواقف تامل ح ن.

هذا ايضا في ما ذكره بقوله وح يرجع ما ذكره صاحب المواقف الى ما راه بعض الفضلاء ١٢ عب

اى بانفراده حتى يظهر الفرق بينها وبين الكم المعروف هنا وح يتوجه ان الفرق بين المساواة والكم بان احدها يناله الحس بانفراده دون الآخر تم فلهذا قال الش يعني هذا المحسوس الخ م ن

٢ والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية

اعنى العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتى مصحح لاجراء اوصافه
عليه وهو اما محل للمقدار والعدد او حال فى الكم بالذات كالشكل وحال فى محله كاللون الحال
فى الجسم واما متعلق بالكم بالذات او [تعلقا] هذه التعلقات مصححا لاجراء اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية
باعتبار اثرها اما فى الشدة والمدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم منفصل بالعرض
نظرا الى انطباقه على الحركة التى هى كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتى والكم العرضى لان
العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض ثانى القسمين منهما لاولهما اى يعرض
الكم المنفصل الذى هو ثانى القسمين فى تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذى هو
اول القسمين فيهما اى فى الذاتى والعرضى فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير فى قوله فيهما راجع الى الذاتى
والعرضى والضمير فى قوله لاولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل
بالذات للكم المنفصل بالذات كما فى قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة
فى ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالتشخص وفى حصول المنافى وعدم الشرط دلالة على انتفاء التضاد
لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى الخواص الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كان خاصة
اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعنى ان فى حصول منافى الضد للكم دلالة
على انتفاء الضدية على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا فى عدم شرط الضد للكم دلالة على ذلك واما بيان
حصول منافى الضد فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان
للجسم والعروض للشىء مناف للضد بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم
بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضد فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما فى
الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا
ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا
وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمى الجسم الطبيعى وللسطح الجسم التعليمى وللخط
السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا
متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا واقول
لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولان الضدين يجب ان يتواردا
على موضوع واحد ايضا فقد سبق ان الاعداد انما تتقوم بوحداتها لا بالاعداد التى تحتها وايضا الاستدلال
بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء التضاد بين العوارض والمعروضات ولا يدل على
التضاد بين الخطين وبين السطحين وبين الجسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم مندرج تحته
انواع لا يعرض بعضها البعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمى الجسم الطبيعى وللسطح الجسم التعليمى
وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط
وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان

التعليميان

فان القوة متعلقة به بالآثار التى عرض لها التناهى واللاتناهى بحسب العدد والزمان فيكون القوة كما بالعرض
[ا] بما هو من خواص الكم وهو التناهى واللاتناهى ٥
[ا] عروضه للكم المتصل الذاتى فلان الخط والسطح والجسم التعليمى يعرض لها التجزية فيعرض لها العدد
الذى هو الكم المنفصل ١٢
للكم بالذات كالجسم فانه محل
عروضه للكم المتصل العرضى فلان الزمان كم متصل بالعرض لانه يقدر بالمقدار الى المسافة فيقال زمان حركة فرسخ ويعرض له العدد بسبب الانفصال الى الساعات والايام والشهور وكون الزمان كما متصلا بالذات لانه فى نفسه مقدار الحركة لا ينافى كونه كما متصلا بالعرض
اصفهانى

المشهور ان لا تضاد بين الجواهر بناء على ان التضاد هو امتناع الاجتماع فى الموضوع والجوهر لا موضوع له وبعضهم اعتبر المحل مطلقا ولذا حكموا بالتضاد بين الصورة النوعية كما سبق
٥
قوله وهما عارضان وايضا الكم المنفصل بعض انواعه عارض لبعض وهذا اولى مما ذكره الشارح

لا بغير الوحدات يعنى ان كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات التى يبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التى تحته فان العشرة مثلا متقوم بالواحد عشر مرات لا بثلثة وسبعة ولا باربعة وستة ولا خمسة خمسة الى غير ذلك من الاعداد التى تحتها قال ارسطو على ما نقل فى الشفاء لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هى ستة مرة واحدة انتهى ولهم فى بيانه طريقان احدهما انه يمكن تصور العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التى تحتها فلا يكون شىء منها ذاتيا لها وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان يتقوم بكل منها وهو محال لان كل واحد منها كاف فى تقومها فيستغنى به عما عداه مع انه ذاتى لها فيلزم استغناء الشىء عن ذاتيه بل استغناؤه عنه وحاجته اليه معا واما ان يتقوم بواحد منها فقط وهو ايضا محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح
شوارق

التعليميان المتفاوتان فى الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد التصاقا متشابهين كما فى التخلخل و
التكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط التى يعرض الخط للجسم بلا
توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتصفا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة و
مقابليهما اى النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اى الضعف يعنى ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة
والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمى والزمان والعدد
والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان
بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرهما ولا يوصف
الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد
من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اى الخط والسطح والجسم التعليمى قد
تكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شئ وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات
الى شئ من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الثخن اعنى مقدار الممتد فى الجهات الثلث من غير ان نلتفت الى شئ
من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان
البرهان الدال على تناهى الابعاد فى الخارج يدل على تناهيها فى الذهن لان الامتداد المحسوس المتخيل لا يرى
الا فى الجسم فيجب تناهيهما فيجب تناهى ما حل فيهما بل نقول الادلة المذكورة فى تناهى الابعاد جارية فى الامتداد
الشخصى المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذى لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع
وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصى غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلى فالممتنع هو المتخيل
لا المتعقل كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة الصورة لذى الصورة فى المقدار ليس بلازم والا لم يكن تخيل الاجسام
العظيمة كالجبل والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة فى القوة متناهية
واذا تخيلنا السطح كذلك اى من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا
الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع
المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعنى الرياضية تبحث عن هذه الانواع المأخوذة على
هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعنى الهندسة
والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدؤن بها فى التعليم وفى رياضة النفوس بانسالها عن الغلط
فانها علوم متسقة منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اى هذه الانواع
الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمى كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شئ على ما عرفت يمكن
ان يؤخذ بشرط لا شئ ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شئ ولا يمكن ان يؤخذا
بشرط لا شئ فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد فى الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد فى جهتى الطول
والعرض مجردا عن الامتداد العمقى بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد فى جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد
العرضى والعمقى مثلا لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتدادا ما وان كان قليلا جدا فى الطول

٢ بالعينيات وبتبدلها

بل فی العرض والعمق ایضا فیکون المتخیل جسما صغیرا لا نقطة وکذا لا یمکن ان یتخیل بعد ممتد
فی جهة واحدة فقط بل لابد ان یتخیل له امتداد عرضی بل عمقی ایضا فیکون المتخیل علی هذا التقدیر ایضا
جسما لا خطا وکذا لا یمکن تخیل السطح لانه لا یمکن ان یتخیل بعد ممتد فی جهتی الطول والعرض مجردا عن
الامتداد العمقی بالمرة بل لابد ان یتخیل له عمق ما وان کان قلیلا جدا فیکون المتخیل علی هذا التقدیر ایضا
جسما لا سطحا فهذه الامور اعنی النقطة والخط والسطح یمکن تصورها علی وجه کلی ولا یمکن تخیلها
بخلاف الجسم فانه یمکن تصوره وتخیله ایضا یشهد بذلک کله الوجدان الصحیح اقول وفیه نظر لانه
قد مر انفا انه یمکن تخیل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وکذا تخیل الخط مع الغفلة عن السطح
وعوارضه وهذا القائل ایضا مصرح بذلک وتختلف الجوهریة عما یقع فی جواب ما هو یعطی عرضیته
التبدل مع بقاء الحقیقة وافتقار التناهی الی برهان وبقاء الکرة الحقیقیة والافتقار الی عرض والتقوم
به یعطی عرضیة الجسم التعلیمی والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان یبین عرضیة انواع الکم فاقام له دلیلا
عاما فی الجمیع اولا ودلایل خاصة کل واحد منها یختص بنوع منها ثانیا اما الدلیل العام فتقریره ان معنی الجوهریة
قد تختلف عما یقع فی جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعنی الخط والسطح والجسم والزمان والعدد
فیکون هذه الانواع اعراضا لانها لو کانت جواهر لما تختلف معنی الجوهریة عما یقال فی جواب ما هو عند
السؤال عنها واعترض علیه بان بطلان التالی ممنوع حتی یقوم علیه برهان واما ما ذکروه فی تعریفات هذه الامور مما تخلف
معنی الجوهریة عنه فیجوز ان یکون من قبیل الخواص التی لا یقع علیها فی جواب ما هو واما الدلیل الخاص بالجسم
التعلیمی فتقریره ان الجسم التعلیمی قد یتبدل مع بقاء الحقیقة الجسمیة المشخصة بعینها فان الشمعة المشخصة
بعینها یتبدل مقادیرها علی وفق تبدل اشکالها فانها اذا دورت کان لها مقدار مخصوص ممتد فی الجهات الثلث
علی نسق واحد بحیث یمکن ان یفرض فی داخلها نقطة یتساوی جمیع الخطوط الخارجة منها الی سطحها واذا
کعبت کان لها مقدار علی غیر ذلک النسق واذا طولت یتفاوت مقدارها بحسب ابعاد التطویل مع ان الشمعة
المشخصة باقیة بعینها فی هذه الحالات کلها ما لم یطرء علیها انفصال فذلک المتبدل لیس متعلقا قط ولا
متعلقا بظواهر الشمعة کالشکل بل باعماقها جمیعا ولیس جوهرا والا لکان جزءا منها ویتبدل تشخصها
بتبدله ضرورة انتفاء الکل بانتفاء الجزء فهو عرض ساریها فی جمیع جهاتها وهو الجسم التعلیمی فقد ثبت وجوده
وعرضیته واعترض علیه بان الجسم التعلیمی القائم بالشمعة واحد لا تبدل فیه اصلا بل یتوارد علیه
سطوح واشکال مختلفة واجیب بان التبدل لیس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ایضا
فالتبدل لیس مقتصرا علی السطوح والاشکال والحاصل ان الابعاد الجسمیة الثلثة اعنی الطول والعرض
والعمق مختلفة فی تلک الصور زیادة ونقصانا ویختلف بحسب اختلافها الجسم التعلیمی اقول یمکن ان یناقش
بان الجسم التعلیمی انما یکون تعینه بتعین مساحته والمساحة فی جمیع تلک الصور واحدة لا یختلف لکن المستدل
اذا تشبث بالتخلخل والتکاثف لا یبقی لهذه المناقشة مجال واعترض ایضا بانه فرع نفی الجزء الذی لا یتجزی
فان من قال به وبترکب الجسم یقول لیس هناک تبدل المقادیر بل انتقال الاجزاء من جهة الی جهة وبیانه وعرضا

قال الشیخ من حیل ان الخط والسطح والنقطة قد یمکن ان یتوهم
مع فرض ان لا
جسم مع السطح ولا سطح
مع الخط ولا خط مع النقطة فقد ٢٥٢
ظن بطلان ما قلناه ینبغی ان یذکره فی اصل
الدلیل حتی یتوجه علیه الاعتراض ثم یذکره فی مرتبة الجواب
حتی لا یکون الاجمال عین التفصیل والمذکور فی
جواب الاعتراض هو المذکور قبله
تامل حرره

لو تم کلامه
یلزم عرضیة
الصورة الجسمیة
والنوعیة اذ
نقول لو کانتا
جوهرا لکانتا جزئین من الهیولی
والجسم فیلزم انتفاء
الهیولی والجسم من
حیث هو جسم بانتفاء
الصورة الجسمیة والنوعیة
مع انهم قد قرروا ان الصور
کالدعائم یتوارد مع بقاء الهیولی
والصور النوعیة یتبدل مع بقاء
الجسم من حیث هو جسم کما فی
صورة الانقلاب فیکونان عرضین
هذا علی طریقة المشائین وعلی قاعدة
الاشراقیین یمکن تقریره نقضا
تفصیلیا مع السند فتدبر ...

هو جسم ینتهی راسه الی نقطة ویکون فی
جوانبه عشرة مثلثات وعشرة خطوط
وفیه یقابل راسه یکون ایضا عشرة مثلثات
وعشرة خطوط ویکون عشرة خطوط اخری
مشترکة بین المثلثات الواقعة ویکون عشرة
خطوط اخری مشترکة بین المثلثات الواقعة فی
الجوانب وبین المثلثات الاخر فیما یقابل الراسین
کمخروطین متضامین قاعدة احدیهما منطبق علی قاعدة
الاخر ١٢ صح

غیر مسلم فان الشیخ قال فی منطق الشفاء ولیس لقائل ان
یقول ان الجسم الکری اذا کعب فان ابعاده لم یتغیر اذ هو
مساو لما هو او لا فی المساحة وذلک لانک ستعلم
ان المساوی یبقی لما هو مساو بالفعل و
یبقی لما هو مساو بالقوة وان
امثال هذه الا
اشکال
مساویة لها بالحقیقة من معنی ما یقع فیما عن ذلک انهما فی قوة
المساویة والذی بالقوة لیس بموجود بعد
صدر

۲۵۳

وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يتبدلا
مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط
الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق
بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي
والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا
جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي
اولى بان لا يكون مقوما له لان ما ثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له لان ثبوت الشيء و
تحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته
في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج
لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه
واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة
مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون
من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل
الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بلا خط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط
لازما فلا يكون عرضا فانما به واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما
للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل ثانيا على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض
فهي بالعرضية اولى وفيه ان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء
وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار
لها والمقدار مفتقر في تقومه الى المقدر والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد
متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط
عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير فهو وتحقيقه في الجوهرية قوله بعض عرضيتها اشارة الى الدليل العام وقوله لتبدل
الى قوله بعض عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلام المصنف نشر
مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت
الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف
اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف
للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا فاختار المصنف انها ليست اعداما لكنها متصفة بالاعدام مع
نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست اعداما
فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف عند الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم عند الاطراف
يكون ذا وضع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات وضع لا يكو

اما حصول العشرين سطحا فيفرض وجود هذه السطوح مثلثات واما حصول ثلثين خطا فلان كل سطح يحيط به ثلث خطوط فيلزم وجود ستين خطا لكن كل خطين منها متحد فلان ممتاز في الخارج محيطا بعشرين سطحا مثلثات م ق
لا يلق هذا مضاف لما ذكره سابقا ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط كالمحور للكرة
لان الكلام ههنا في الوجود بالفعل في الخارج اذ لو كان الخط ذاتيا لكان موجودا في الجسم بحسب الخارج وما سبق لا يتوقف على دعوى وجوده في الخارج بل يكفي كونه موهوما وفيه ما فيه مع ان الثانية لا يستدعي الوجود الا بحسب من قال بوجود الطبائع في الخارج فتدبر م ق
العدم في هذه المواضع قد يكون بمعنى المعدوم وقد يكون بمعنى ما يكون العدم جزء مفهومه وكل عدمي بالمعنى الثاني معدوم من غير عكس و الخلاف في عدمية الاطراف بالمعنى الاول متحقق قال الفلاسفة انها موجودات عينية واقاموا الادلة عليه والمتكلمون منعوا وجودها في الخارج بناء على تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وكان الخلاف في العدمية بالمعنى الثاني ايضا جاريا بين العلماء ونقل السيد السند عن الشيخ الرئيس ان الاطراف عوارض تحليلية للاجسام واختاره او قد اورد في الحواشي التعليلية في اواخر الجواهر وغير ذلك حجم
فيه ان البين ههنا هو انتفاء احد امتدادات الجسم عند الانقطاع وبقاء امتدادين اخرين من تلك الامتدادات لا انه وجد ههنا شيء اخر وهكذا الكلام في السطح والخط فتدبر م ق

اعلانا

اعدامًا الامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعًا لمحالها كما يشار الى هذا
العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احد جهاتها
فقط فلا شك انه يوجد هناك شئ يمتد في جهتين هو السطح وفي احد جهتيه فقط يوجد هناك شئ يمتد جهة واحدة
وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شئ لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة
ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل في شئ منها لا عنى يكون كلاهما متصلا في حد فانه اذا تلاقيا بظواهرهما
طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي المعدومين بمعدوم بل موجودا
منقسما في الطول والعرض وهو ذو العمق والا يلزم اما تداخل العمقين واما كون التلاقي ببعض ما فرض
انهما تلاقيا عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها
متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي وينقطع عنده
والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست
بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخ
اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر فح يلزم التداخل او لا بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا
الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على تقدير
الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيتا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل والانقسام واجيب عن الاول
بان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين
من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم
والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من
جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر
بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع
في تداخل النقطتين مط اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل
انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجنس معروض والتناهي
وعدم التناهي ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل
والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره هيهنا ولم يذكره عند
ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها انما تعرض للكم المتصل بسببه وهما اعتباريان لانه
يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني من الاعراض التسعة الكيف ويرسم بقيود عدمية
تخصه جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة لانه لا يتصور لها جنس
وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفروا للكيف بخاصة شاملة سوى
المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشئ بما يساويه
في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض

النسبية

لا نسلم ان ما ينتهي اليه ذو وضع يجب ان يكون ذا وضع بل محصل انتهائه هو انقطاعه وانتفائه هناك وهذا امر عدمي والحاصل ان مآل الانتهاء هو النفاد امتدادها هناك فليس هناك امر موجود في الخارج نعم انما ينتزع ههنا معونة الوهم امر غير منقسم في الجملة وانتهاء الجسم الى هذا الامر المتوهم م ر

يمكن ان يق بل يمتنع تداخل السطحين لانه بعد التداخل يصيران كسطح واحد فح ان امتنع من تلاقي الجسمين الطبيعيين لزم انقسام السطح عمقا والا لزم اما تداخل الجسمين ان تلاقيا بمنقسم او السطح الجوهري ان تلاقيا بما لا ينقسم او انطباق المنقسم بغير المنقسم ان كان الملاقاة من احدهما منقسما ومن الاخر غير منقسم م ر عص

فان قيل قد مر انفا ان الاطراف امور معروضة للنهاية وليس لها معنى الا التناهي فليف صح ان يقول ان الاطراف انما يعرض الكم المتصل بسبب التناهي قلت الذي هو سبب عروض الاطراف هو تناهي ذي الطرف اي انقطاعه وانقطاعه مع قطع النظر عن عروض العوارض التي هي الاطراف والذي يعرض الاطراف وهو كون الاطراف المنتهي اليها هذه صفة متفرعة على الاول وعارضة للاطراف الناشئة عن عروض

وبحث وتحقيق على الاول وكان الحيص عن هذه الايرادات ما ذكرته والله اعلم قد سبق ان التناهي واللاتناهي من العوارض الذاتية للكم وان الكم موجود في الخارج فظاهر كلامه بنافيه ويمكن

تحريره بان المراد انه يوصف بها امور لا تحقق لها في

النسبة الى كرخاصة التى هى اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضى لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد قيد علا اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضى للاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغنى عنه فذكروا رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به واقسام اربعة اى اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل فى الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفى والاثبات فذكروا وجوها منها ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثانى اما محسوس باحد الحواس الظاهرة او لا والاول الكيفية المحسوسة والثانى اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فيقول لم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحد الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقته استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثانى اما ان يتعلق بالكمية او لا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثانى اما استعداد او فعل الاول هو الكيفية الاستعدادية والثانى هو الكيفية المحسوسة فيقول لم قلتم ان الاجزاء على الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية هويتها الفعل كما فى الاستعداد ولا تكون محسوسة فالمحسوسات بدأ بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالمخصوص كما فى المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما فى البسائط مثل حرارة النار فان البسائط لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هى قد توجد تابعة للمزاج كما فى الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها او الا فالحرارة ليست نوعا للحرارة ما لنا وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وتدقيق هذا القسم يشارك القسم الاول فى سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شئ واطلق لما يأتى عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهى مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهى تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمى دون الانقسام الفعلى وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء التى يحيط بها اربع مثلثات تكون متحدة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فنحس منها الحرارة

والكيفيات الاستعدادية

عـ
الفاضل بخ ه
العبارة اثبات الواسطة
فى الثبوت فلا يغنى قوله لذاته
ادخال هذا العلم لان ما حصل منه نفى الواسطة
فى العروض ولا يخرج الكم من التعريف عم
معنى الانفعال فى الاصل اثر سيال يحدث ويغير شيئا
منه وجعل اسما للكيفية المحسوسة التى
تتغير سريعا لاجل ذ ه
المناسبة سـ
المحققيت
الاولى بالا
نفعاليات
بوجهين الاول
ان حدوثها تبع
الانفعال الاجسام
الشخص كالصفرة التى
تتبع المزاج الحار المستحكم
فى الكبد وكحلاوة العسل
فان كلا منهما تابعة للمزاج
الذى لا يتحقق الا عند انفعال
المواد ولاجل النوع كحرارة
النار فان حصولها فى النار وان
لم يكن لاجل الانفعال لكن من شأن
نوع الحرارة ان يحدث بعضها
بالانفعال الذى هو المزاج شرح قد

والاجزاء

والاجزاء التي يحيط بها ستمر بعا تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فتحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار وتكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يلائم هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين انواع من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة لنا وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة الحاصلة من احاطته فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا اخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئة الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال الملموسة والمبصرات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا ثبت وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان تكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد هيهنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما ما حمل لشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما ما حمل لشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في وجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج

المبحث في ان المحسوسات مغايرة للمزاج

لو منها

لعمومها اشارة على رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان
الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون
اعم من المزاج فتكون مغايرة له لان التغاير الخاص لما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه
لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد التي تستحر بالقياس الى البرودة وتستبرد
بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فتكون كيفية ملموسة فمنها اوايل الملموسات
الملموسات انما اوايل المحسوسات بوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان
عن هذه القوة وقد يخلو عن هذه الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد
الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال المزاج فلابد له من الاحتراز عن الكيفيات
المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا
يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان لا
العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة
في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلابد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة
والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على
تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة
فلابد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل
يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرايحة او يختلط باجزائه فلابد
من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرايحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت
اليه فلابد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما
اللمس فلا حاجة به الى توسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة كما ان الملموسات اوايل المحسوسات المعروفة كذلك هذه الكيفيات الاربع اوايل الملموسات
لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف
والخفة والثقل تدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة
والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات
ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكره
من خواصهما لم يقصد بها تعريفهما بل قصد بها بيان احكامها قالوا من شان الحرارة افادة الميل المصعد
وبواسطته التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكلما كان
الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع
فيه من الارض لاجرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف
فانه لا ينفعل الا ببطء او ربما لم تفده الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام

المختلفة

علیہ بان الکیفیات
ھو جزئیات الحرارۃ
لا ماہیتھا فجاز ان یعرف بالاقوال
الشارحۃ والجواب بان ادراک جزئیاتہا
بعد النفس لمعرفۃ الماہیۃ الکلیۃ
ومن النفس اعترف بان الاحساس بجزئیات
الحرارۃ یفید معرفۃ ماہیتہا
تکفیہ کلم من التعریفات
التی یتوہم
صحیح
قال الشیخ
الشفاء
مختصر
فانہا لا یکون ان الکیف
من باب الکیف
یکون من الکیفیات
الانفعالیۃ قال الخشونۃ
امر الاختلاف فی ظاہر
الجسم بان یکون بعضہ
نابتا وبعضہا غائرا
باب الوضع والملاسۃ استواء
من حیث امر من غیر محسوسات
انا ہو بسط المقادیر والاعداد
والاشکال صدر الدین
اللزوجۃ بان یکون الجسم
التشکل وعسر التفرق
ھشاشۃ

المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفة بهذا السبب اجتماع
المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة
الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة
فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسبة الاجتماع اليها
كما ينسب الافعال الى المعدات فلهذا السبب قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسايطه شديدة الالتحام اما الذي يكون
التحامها شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول
اذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد
جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدث حركة دورية وعلى الثاني ان
كان الغالب هو اللطيف صعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف
فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق
والنورة حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعد حصول التصعيد
وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا يخلو في كون هذه الافعال خاصيتها الا ان هذه
انما تكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف
القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في البسيط
فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه
وانما تقبله الحرارة من الحفة الى الفوق ويختلط ويلزم بذلك الهواء اجزاء مائية صغار فيصعد معه ويكون
مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي
جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركبات المختلفة الاجزاء وجب تكاثفها والتصاق بعضها ببعض
ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة
توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل
الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة
تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة
الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للرأس او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي يوجبها الحركة ورابعها
الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك
ولذلك ينسب اليها كدخدائية البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية
وقد اختلف فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك

لان

قال الشيخ
في رسالة الحدود الحرارة
كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى
فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتجانسات
وتفرق المختلفات فالخاصة الاولية للحرارة هي
احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك
بحسب اختلاف القوام آثار مختلفة من
الجمع والتفريق والتبخير الى
غير ذلك

قال السيد
الشريف
قدس سره في
الحاشية وقد
ينعكس الامر اذا
اثرت في الجسم
البسيط كالماء فانه
ينفصل عنه اجزاء مائية
بالتبخير ويتصاعد الى
مكان الهواء فيختلط به فقد
فرقت المتشاكلات وجمعت
المختلفات انتهى ما افاده
فلا يظهر وجه عدول الشارح عن ذلك
الى الاقتصار على تفريق المتشاكلات
ح ز

قوله ولا شيء من العدم كذلك اعلم ان
القدماء عرفوا الحرارة والبرودة وجعلوها
عدما للحرارة وردوا بان الجمود والتكثيف
كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان
متقابلان لعدم لا يمكن اسناد الفعل الوجودي
الى العدمي ولا الى الجسمية المشتركة فلا بد من
وجود كيفيتين وجوديتين ليكونا مصدرين
لهذه الافعال الاربعة المتقابلة اسفار

لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك
المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث
يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فجاء فحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب
الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك الجزء الناري الذي شانه ونعتد ما ذكرناه هو الحرارة
الغريزية وانها كما تدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب
لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال
الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية
بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة
الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل
الغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة متغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام
الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما
التي عنه في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار
الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل
يوجب مناسبة لجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل
للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة
غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فان الحرارة
تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار
الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحرارة النار ليست
كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تقوى على الفواكه تحرقها واما الشمس فاذا استولت على الفواكه انضجتها
ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء
النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة
السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت
وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فمتى اشتدت كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة
وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل
بدن الميت يعكس ما كانت تلمس وتدرك من الحرارة في بشرته ويتعفن بدنه وينفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط
الجمد والثلج لئلا يتوهم ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء
النارية التي لم يستحكم امتزاجها امتزاجه من الامزجة الرطبة الى الانفصال فحيث لما يلقاها من الهوائية بحر كتها
الى الطبيعة النارية فيزيد بذلك وتستولي فتسخن بها الرطوبة وتغلي غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها فيحل
الممتزج اما الى البسائط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولي عليها العفونة اما انفصال الرطوبة

[Margin:] ههنا تشويش من وجهين احدهما انه قال اولا الحرارة الغريزية
وهو الحرارة النارية وثانيا ان الجزء الناري هو الحرارة الغريزية
وثانيهما انه قال اولا
الحرارة النارية المستفادة
من المزاج وثانيا انها الجزء الناري الحاصل
بسببه الاعتدال والقوام وكل منهما اما النفس
المزاج او محصله فكيف يكون الحرارة الغريزية مستفادة
من المزاج حم   الصحيح من الفاكهة و
غيرها لم ينضج مصباح
يمكن ان يتوهم
ان يكون
ذلك لاجل
ان لا بد له من
ضوء شديد
ولا يبصر بالضوء
الضعيف فالتفاوت
راجع الى الشدة و
الضعف لا الى اختلاف
في الماهية تامل
فيه وجوه من التشويش
فانه قال ان الحرارة الغريزية
مغايرة لباقي اقسام الحرارة
من جملتها الحرارة السماوية ثم
قال انها من جنس الحار الذي
عن الاجرام السماوية او عليها على
اختلاف النسختين وايضا الفائض
ليس الحار بل الحرارة وايضا لا يفيض
الحار ولا الحرارة على الاجسام السماوية
وانما يفيض منها الحرارة وايضا المزاج لا
يناسب جوهر السماء المناسب له على
فرض التسليم هو الممتزج لا المزاج وايضا لا
يظهر معنى لانبعاث المزاج والممتزج من جوهر
السماء حم   لا يخفى ان هذا الوجه انما
يدل على اختلاف آثار ضوء الشمس وضوء الحار
الاسطقسي مع ان الكلام في اختلاف آثار الحرارة
السماوية والعنصرية فان قيل اذا اختلف آثار ضوء
الشمس وضوء النار يلزم اختلاف لوازم الحرارة السماوية
والعنصرية لان اثر كل ضوء لازم لحرارة ما هو ضوء له
قلنا كون الضوء الناري لازما لحرارتها باطل
ضرورة تخلفه عنها اذا كانت
بسيطة كالاثير وايضا
لا يناسب

[Margin, continued:] اسبق ان آثار الحرارة النارية مباينة للآثار التي اللهم الا

اوالجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة
العزيزية التي كانت تمنعها في مدة الحيوة عن ان يستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة
موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها تتعفن العنبة في شجرتها كما اذا تعفن وقطعت منها
بل الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر في ملمسه ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ
الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية
الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحتها انواع اربعة والمفهوم من عبارة المصنف ان لفظ الحرارة يطلق
على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة
وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثالث جوهر
والاول ليس مما يدرك بحس اللمس فمما يقال من ان معنى ان الحرارة تطلق على معان اخر مخالفة الكيفية المحسوسة
من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب والحادثة من الحركة
ففي غاية التحالف اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل
لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الاتصال والانفصال فبعضهم عرفوا
الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل لشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه ما
يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي
تلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام
الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع ثم لكنه
لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون
الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه بط لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت
والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو
من العوام لكن يلزم كون الهواء ارطب من الماء واقول يمكن الجواب عنه بانه ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة
بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها
وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة
المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد مما في
الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا ومحل الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء
اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا كيفية تقتضي سهولة الاتصال الجسم
بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب
من الماء وهو بط قطعا واجيب بان العسل ذو التصاق واشد من الماء لانه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة
بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يلزم ان يكون
الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا

ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا لسهولة
التشكل فلا يستبعد ان يكون الهواء رطبا وان كان
لا يلتصق فما في كتب المتاخرين من ان الرطوبة
قد يفسر بسهولة الالتصاق والا
نفصال ماخوذ من ههنا
شوارق

اذا قلنا الرطوبة هي التي لاجله يسهل قبول الاشكال فهو كلام
مجازي فان السهل من باب المضاف بل التحقيق فيه ان
الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الاشكال
فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضا محسوسة
بالذات بل كان الاحساس
بها عبارة عن عدم الا
حساس كما نعى عن
التسكين مضمونة
في الاسفار

تفسير الرطوبة بنفس الالتصاق من المبتدعات المخترعة كيف
الرطوبة من
الكيفيات الملموسة بالاتفاق والالتصاق ليس كيفية
ولا ملموسة جم الحق ان اللين و
الصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين عبارة
عن استعداد تام نحو الانغمار والصلابة عن لا
ستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال و
الاستعداد والااستعداد
ليسا مما يدرك
بالحس فضلا
عن اللمس كذا
افاد صدر
المتالهين

اعم

من الماء بل الأمر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس للعسل سهولة انفصال من الماء
قال الإمام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية فلا شبهة انها ليست محسوسة لأن الهواء رطب لا محالة بذلك
المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب
ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والأرض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية
المقتضية لسهولة الالتصاق فالأظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في
فصل الاسطقسات من الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الا انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى
سهولة قبول الأشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقابلها البلة ويقابلها
الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا توجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب
باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم
وهي بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم آخر ويسمى هذا الجسم الآخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا يسمى
ح مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي القريب وهما
مغايران اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال
فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة
والصلابة ما يقابله فتكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظن قوم انهما من الكيفيات الملموسة
وليستا كذلك لأن الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها نابيا
وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة وليستا من الملموسات ايضا
لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني الشكل المقعر الحاصل
بحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول لتلك الامرين والاولان ليسا من اللين لأنهما محسوسان بالبصر واللين
ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني
الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لأن الهواء الذي
في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال
وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا
والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات المسماة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي
والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل
نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق
سطحه على سطح مقعر الفلك وهو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها
الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء
فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت
الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر

فيه بحث لان الخفة مقتضية لحركة ما ... [illegible]
لعله ان يكون مقصد الخفيف البعيد ... [illegible]
بسبب الرقة والخفة ... [illegible]
بالطبع قال الشيخ ... [illegible]
تقتضي بطبعه ... [illegible]
في شرح الاشارات
وهذا الوجه يقرب من
الاول من الاول وليس
وقال صاحب المحاكمات في بيانه
ان المعنى الاول هو انه لا يريد حقيقة المحيط
وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف
المعنى الثاني فانه مقيس الى النار بالتخلف عنها ١٢

المسافة

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا تيسر لها النار كانت النار سابقة الى المحيط قبلها ذكر في الثقل الاضافي باعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكره في الخفة الاضافية باعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه تناقض وبين ذلك بانه ان فرض جزء من الماء مماسا بفلك القمر ثم لو خلى وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلى وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح كما من ان خفيف المضاف يتحرك ايضا تلك المسافة ~~فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة~~ في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكان الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية فاذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا المقعر الفلك وبحيث يكون مركز العالم على محدبها كان على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يتشاركان في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس لما فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول مدار هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في النسبة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق لنا توهم ان ثخان العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها

يعني مكاني النار والهواء
اقول بل مكان الماء ايضا وهذا المجموع اكثر من مكاني الماء والارض جم
يعني مسافة مكاني الماء والارض اقول بل مكان الهواء ايضا وهذا المجموع اكثر من مكاني النار فقط جم
قال صاحب الشوارق لا نسلم لزوم كون ثخني النار والهواء اعظم من ثخني الماء والارض معا بل من ثخن الارض فقط والمراد من الثخن مقدار ما بين المحدب والمقعر في الكرة المجوفة وما بين المحيط والمركز في الكرة المصمتة كما في الارض بيان ذلك ان كرة الماء اذا فرضت في مكان كرة النار فالمكان الاصلي للماء لم يبق خاليا لامتناعه بل يشغله كرة الهواء ويشغل مكان الهواء كرة النار فاذا تحركت كرة الماء بطبعها من حيز النار الى ان يصل الى سطح الارض فقد قطعت مسافة ثخني النار والهواء الواقعين في غير حيزيهما لضرورة الخلاء وهذه المسافة اكثر من مسافة ثخن الارض ١٢
يفهم ان الشارح جعل هذا الكلام تتمة للجواب فينبغي لا يحتاج في الجواب الى تلك المقدمة بل يطرح الجواب بما ذكره ولا يخفى بطلانه اذ تلك المقدمة اوردت لوجه التسمية وبيان ان ثقل الماء لم اعتبر بالقياس الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط م ن

قد خليت في طبعها فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء
ونصف قطر الارض وبقي من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر
المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل واحد من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما
حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين
وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط
الى المركز مع انه بط فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه مح غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم
حركة الثقيل المضاف من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه
بالطبع والا لزم المحذور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل
ان الثقيل مط يطلب المركز والخفيف مط يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل
مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما
اورد على ما ذكر في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا
وطبعهما تحركتا نحو المركز فكانت الارض سابقة مط فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا اورد
على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع
نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا
يصح في تعريف الثقيل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم
لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز
والمحيط على ما ذكرت مكاناهما الطبيعي ومقصداهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق و
الخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف
المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل
المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله في غاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقطع ثخن ثلثة
عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك
فاذا فرض بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر
المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج من مكانه
الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان نفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي
وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن
يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني
لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مط وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية
بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان كان حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم

نحو النار
وخليا وطبعها
لم يتحرك الهوا
لان المحيط مكانه
الطبيعي وكذا اما اورد
على تعريف الخفة الا
ضافية م ن
وجه دفعه على طريقته
ان الهواء عند فرضه
على محدب النار لا يتحرك
وهو على طريقة ذلك الفاضل
ايضا مندفع بان الهوا يتحرك
الى حيزه الطبيعي الذي هو فوق
الماء لا الى المركز فيكون الارض
سابقة اليه واذا صح ان الثقيل
الاضافي بالمعنى الاول يحصر في الماء
واما بالمعنى الثاني فيشمل الهوا ايضا
وكذا الاضافي بالمعنى الثاني فيشمل الما
ايضا وان لم يشملها بالمعنى الاول م د
لا يخفى انه مناف لما حققه الفاضل من ان
الثقيل المضاف والخفيف المضاف اذا وجد
المركز والمحيط لم يتحركا عنهما بالطبع بل يتغير
اذ يفهم منه ان المكان الطبيعي للماء مكان الارض
وكذا المكان الطبيعي للهواء هو المحيط لا مكان النار
اللهم الا ان يوجه ما ذكره انفا بحقيق له وما ذكره هنا
مماشاة مع القوم م ن
بحسب السير في الجو الذي فيه الكلام ويتعلق الغرض واما
فانتهاؤه عن الفوز والوصول الى المحيط الاعظم
ممكن الفرض لكن الفرض غير متعلق

يقوم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي
قسري ونفساني لانه ان حدث في محله الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو
قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه من تاثيرها لا باستيناف فاما ان كان مع قصد وشعور فنفساني
والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتيرة مختلفة
كميل النبات الى النمو والتزايد والمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات
دون شعور وارادة والمراد بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه واحد قسمي الطبيعي
اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لا اختصاصه بذوات الانفس فربما تختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا
الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة
وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع
وباعتباره يصدر عن الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة
لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية
فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك
بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد
ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة
ونسبة الطبيعة والقاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة والقاسر بلا
هناك من امر اخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند
اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجية كقوة الطبيعة مثلا او ضعفها واما خارجية كرقة المعاوق
المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور
المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان
له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود
منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام فانه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل
في الحركة الاينية ظ وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة
السكون لا في الاين لكونه مقتضية للحركة فان من لحق بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة
ومختلفة متضادة يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين
المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا
فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى الجهة حركة
السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي
الى الجهة السفلى اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة

المراد من الشعور ههنا هو قبول الشدة والضعف فالميل بجهة كونه قابلا للشدة والضعف كالحركة يناسب الحركة وبجهة كونه امرا ثابتا غير متجدد كالطبيعة يناسب الطبيعة فهو بين الجهتين واسطة في صدور الحركة عن الطبيعة يعني انه من جهة الثبات صادرة عن الطبيعة ومن جهة التغير اعني قبول الشدة والضعف [illegible]

... المفارقة الذات الا ان الطبيعة ثبت بذاتها مبدء لصدورها ... نظرا باعتبار كون الطبيعة غالبة ... لملائمة قد زالت عنها فباعتبار ... حصولها في كل حد من حدود القرب من تلك ... اي انه يقتضي الحركة الى حد اخر من حدود المسافة والوقوع في كل حد من حدود القرب وان كان متوقفا على الحركة لكن على حركة سابقة عليه وما يتوقف عليه انما هو الحركة اللاحقة فلا يلزم الدور المستحيل شوارق

فلو

فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم لو ا
في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل ظ اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف
عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان متخالفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك
فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون
لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل
ضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه
انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي
بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
ظ في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين
متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما
الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات
القسرية والارادية هذا اقول والحق ان الاعتدادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور
اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي
الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطؤ
الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه
متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض ان لا
ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان
طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه اخر
وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما
فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة
في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عايقا لفعل
الاخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي
عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء
يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان
ليس كذلك انما هو الميل الى جهة خلاف الجاذب ولو لا ثبوته لتساوي ذو العايق وعادمه يريد ان يبين ان
الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقريره
انه لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوي حركة الجسم ذي العايق وحركة الجسم العديم
العايق والتالي ظ البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض
انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما اخر فيه ميل معاوق

مايقطعها وبين آنه يقطعها في زمان الطول وليكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافة فيتساوى حركتا مقسورين ذي عايق وغير ذي عايق وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما لم يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من التفصيل والابرام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه فعند آخرين يعني عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل واخرون ومنهم جعلوه معنى يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما ازداد انضمام اجزاء كان اثقل ومنه لازم ومفارق قسموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد لا غير فهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بسبب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قسمان ما يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوايل المبصرات فان الامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيفة والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وهيهنا امور راجعة الى ما ذكرنا الترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحققت

قوله مغاير لجنس الاعتماد الاولى ان يقال هو عبارة عن تضغط الاجزاء او شدة تماسكها وتكاثفها حجم فالذهب اثقل من الحديد لان اجزاء الذهب في غاية تضغطها وشدة تكاثفها اكثر من اجزاء الحديد ۱۲

تد

والاكوان الاربعة هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فالحركة هي الكون الثاني في المكان الثاني والسكون هي الكون الثاني في المكان الاول والاجتماع كون جسمين في مكان والافتراق كونهما في مكانين ۱۲

البحث في اوايل المبصرات

[illegible]

فيما

٢٦٧

فالرطوبة
تراخفة تحت تحركه
اليبوسة تحت السكون فان
البصر انما يدرك الرطوبة من السيلان
واليبوسة من التماسك مرتن

واما من جملة ان السوفسطائية يقولين لاحقيقة للاشياء
انما هي اوهام وخيالات لعدم حقائق الاشياء

اه قال المصنف الالوان حقيقة
متحققة في نفس الامر
الا انه امر
متوهم بعد
من الاسباب
جم

مما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سهى فزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اى لكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى وللالوان حقيقة اى للون حقيقة نبه به على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدي الى المزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية وينعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض فالشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار بيت غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق اجيب عنه بان هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية في الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حصول المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء وتمامها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اى يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافا كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فلذلك علم ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل بمحله الالوان كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال السبب الاول ولزوم سبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا اشك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون

والهوائية

عمق

فانها بالشيخ الخلاف ان يكون ما عنده واجتماع الضعف والانفعال ... عنه

الالوان اصلها السواد والبياض عند بعض وخمسة عند المعتزلة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعض جميع الالوان اصول شرح قديم

مخفف

من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم تطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه
القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن
الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لاجل الاشفاف بتفرق فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه يجف
الانعقاد وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ونفوذ الهواء
المضيء بالسحق اتم الثاني ان احدهما اختلاف طرق الانتقال من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة
الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل
على اختلاف ما تركبت عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء
الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا اخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف
وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط
الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء
الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ورد لان هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون
هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان السبب للبياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء
الشفافة مع ان في الملازمتين نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا كان او محققا على انحاء مختلفة
وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان
يعني ان طرفا اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد
مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل
من اجتماعهما الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخ اما ان يبقى كل واحد منهما
او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على
صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون لها عند الحس
في زمان الاجتماع كحالة عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي
على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما
لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا
البتة بل الموجود لون اخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت
ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويركب منهما لون اخر متوسط
بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثاني
الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم
وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط
وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ
بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة لا عائق هنا سواه

واللون

والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا
نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا
بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياضا ضعيفا ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياضا
شديدا واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياضا اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متحدة في
بالمهية يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها
من تلك المراتب فيتحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا انتفت مراتب
الضوء باسرها فقدت الالوان كلها وانما قلنا يتحدس من ذلك ولم نقل نعلم من ذلك لاحتمال ان يبقى انتفاء
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون
للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا
ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس لاختلاف انجلاء اللون الواحد بالتشخص
عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان
الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل
الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك
اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع
الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكنا اذا تاملنا في ذلك تاملا شافيا
تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد المختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس
شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء
لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف منعنا وان اراد المعية او الاعم فهو غير محال على انه
قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا
اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض والاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد
الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر بنفسه للحس والاخر ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء
ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا الوان بياضا
او سوادا قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل
ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد
بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي
ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه
في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا
ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور
ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا الزوال الضعف

البصر

قوله بل ربما جاز ان يكونا الخ كثيرا قد تقرر ان تفريق البصر مضر للبياض فقد فلا بد ان يفقد البياض وكذا جمع البصر للسواد فتطبق قوله
بل ربما جاز ان يكونا موجودين معا فقول يمكن ان يبقى للفصل حقيقة ما يكون شانها حال الانفراد وحال الاجتماع فيميز كل منهما بالاخر جم

قوله والثاني باطل لان الظلمة امر عدمي لانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا والعدم لا يكون مانعا وعائقا واما استدلال الشيخ فيتجه عليه انه يجوز ان يكون العائق هو الظلمة الواقعة على المرئي فينبغي ان يكون بهذا او لا ثم نتنزل ونقول ولان سلمنا ان الظلمة ليست عائقة مانعة فلا نسلم ان عدم رؤية اللون لعدمه بل لانتفاء شرطها كما ذكره جم

قوله وايضا ان الواصل الخ دليل اخر على ان التفاوت ليس الا في الانجلاء ومدار الدليل الاول على عدم التمييز بين الانكشاف والمنكشف فيتوهم من تبدل الاول تبدل الثاني ومدار الثاني على عدم التمييز بين اللون والضوء فيتوهم من مقارنة اللون بالضوء الشديد شدة ذلك اللون في نفسه

قوله هذا ينافي المعية ايضا كما صرح به في البلور ولا يخفى ان الهواء مع عدم تلونه قابل للضوء ولا يمكن المناقشة في شيء منها جم

قوله في نعلم بالبديهة ان هذا السواد يغاير لذلك السواد مع قطع النظر عن الامور الخارجة فيلزم اختلافهما نوعا اذ لو كانا متغايرين بالضعف لم يكن كذلك بل كان التغاير خلاف حقيقة فيما هو خارج عن السواد كالرداءة والحسن فان الماهية المحققة في الاخر بالقوة والتغاير انما هو في

امر اخر كالمتولد في الرداءة والحسن مرتبة اي فان قطع النظر عن الجزئيات في هذه الاحوال المتغيرة

الخارجي لا يستلزم انتفاء التشكيك في الاوصاف كان المنع مشتركا فانه لنا ان نقول لم لا يجوز ان يكون بين جزئيات الماهية الواحدة تفاوت والتفاوت لا يستلزم انتفاء التشكيك لنا هو جواب لنوجها بنا سواء

البصر وكذا الكلام فى السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير فى اختلاف احوال الادراكات لكنا نمنع ذلك ندعى ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان فى الضوء ويتخالفان فى مهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفى المهية فى ظهورهما عند الحس فالمعتمد ما شاهده الحس واما ان البلور والماء اذا كان فى ظلمة وقع عليه ضوء يرى ضوؤه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اى كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثانى باطل والا لم يكن التفاوت فى السوادية بل فى امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت فى السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن مهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقع عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة المهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية فى ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق المهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع المهية وذاتياتها وان المهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون المهية وذاتياتها بالنسبة الى شئ منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضى تقدمه عليه بالمهية فان نسبة المهية الى الجزئى المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئى المتاخر بالوجود فلا يكون المهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار فى الامر الخارجى لان جميع الجزئيات متساوية فى ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شئ منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجى بالنسبة الى شئ من الجزئيات اولى او اقدم واشد فان منع استلزام تساوى الجزئيات فى هذه الاحوال لانتفاء التشكيك فى الامر الخارجى كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا الثانى ان الامر الذى به يتحقق التفاوت حيث يوجد فى الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا فى المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت فى الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التى توجد فى نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما فى القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين فى نفس المهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان الفصل الزائد ان كان داخلا فى مفهوم العارض ومهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت الا فى ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التى توجد فى بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة فى

مفهوم

يعنى انه لما ضعفت البصر كثر استيلاء اللون فيرى ظهوره فيه انه يجوز ان يكون هذا الا ضمحلال الضوء الى ضعف عند الاقوى لا لاستيلاء اللون فى كثرة ظهوره مرقد البراع جمع براعة وهى ذباب يطير بالليل كانه نار حق

قوله انما يتوجه اذا كان السواد مقولا بالتشكيك بالنسبة الى السوادين واما اذا كان المشكك هو الاسود بالنسبة الى معروضه السوادين باعتباره ان مبدء اشتقاقه هو السواد المطلق يتحقق فى احدهما فى ضمن فرد شديد وفى الاخر فى ضمن فرد ضعيف فلا تم قد

قوله واعترض عليه بان السوادية الخ اقول كون السواد من ذاتيات افراده وكونه ماهية اما الماهية الجنسية او النوعية من البديهيات الاولية والان لا يخ اما ان يكون نفس السواد مشككا فى افراده فالذاتيات يقبل التشكيك كما ذهب اليه الحكيم صاحب الاشراق من محققى الاشراقيين واما ان لا يكون التشكيك فيه بالنسبة الى افراده بل فى الاسود بالنسبة الى افراد الجسم يعنى ان التشكيك فى مفهوم الاسود بالنسبة الى الصبر والحبر مثلا لا فى السواد بالنسبة الى سواديهما وكيف يتصور ان لا يكون السواد ماهية جنسية ولا نوعية بالنسبة الى السوادات على انه لا ينفيه ان لا يكون الذاتى قابلا للتشكيك كما مشى اليه الشارح حم

قوله او اولى او اشد يعنى انه يجوز ان يكون بعض المفهومات تمام ماهية فرد جزئيا او لبالفرد اخر وثانيا للثالث ويكون صدقه على الفردين الاولين اولى بالنسبة الى ما بعده لما تقرر ان حمل العالى على السافل بواسطة حمل المتوسط وايضا يجوز ان يكون للجنس النسبة الى بعض الفصول شدة ارتباط مقتضية للاولوية صدقه على نوع محصل بذلك الفصل وكذا اولى النوع بالنسبة الى الشخص فتامل قد

قوله الدليل على تقدير تمامه لا يبطل التشكيك فى الذاتيات [illegible]

مفهوم البياض لم يكن ملفا العاج من معروضاته والا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء واجيب بانه داخل في مهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في مهية العارض ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في مهية بعض المعروضات فكذلك لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر الزايد اذا كان خارجا عن المهية كانت المهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحقق فلا عبرة بكونه داخلا في مهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة لا يمتنع مثل ذلك في المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزايد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن هيهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في المهية وذاتياتها نظرا الى عدم تمامية دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في مهيته وادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لا يمكن بدون البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف يرى مثله في محل اخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفا للكلي الاخر وضعفه ظاهر لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للاخر في المهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء ومقابلة الجسم الكثيف للمضيء معد لحدوث الضوئية والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي يخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرايناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذات الى

قبلا

الذي يعبر عنه بالوجه الثاني

تمسكين بالشق الاول من الشقين المذكورين في قوله وهما صرح

يعني لو عاد المجيب عن النقض وقال الفرق بين ان يكون الزيادة التي بها التفاوت فردا خارجا عن المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد كما بيناه في العارض وبين ان يكون داخلة في هوية الاشد كما جوزته في الماهية والذاتي فان لنا ولا يوجب الشك دون ثانيهما فعليك البيان وثانيا ان الدخول في ماهية الاشد كما يتصور في ماهية النوعية فالدليل كما انه غير جار في مادة العارض فكذا في الذاتيات نعم على تقدير صحة هذا التفرقة يتم الدليل في الماهية النوعية فقط فلا يثبت به تمام الدعوى

قابل اخر زال الضوء عن الاول وحدث فى ذلك الاخر ظن انه يتبعه فى الحركة وينتقل من الجسم الاول الى
الجسم الاخر واما فى الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث فى مقابلة المستضىء بالغير كما يحدث فى مقابلة
المضىء بالذات وكان المستضىء شرطا فى حدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من
المستضىء الى ما يقابله وانتقض بالظل فانه متحرك ومنتقل بانتقال الشمس (منه) مع انه ليس بجسم بالاتفاق
فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث فى اخر على حسب تجدد المحاذات كان ذلك جوابا
لنا ويدل على بطلان هذا الراى وجوه الاول انه لو كان جسما ولا خفاء فى انه محسوس بالبصر لكان ساترا
للجسم الذى يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك
فان المرئى كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصول ضد
المحسوس فان الاستتار ضد للانكشاف واعترض عليه بان الحايل بين الرائى والمرئى انما يستر المرئى اذا
كان كثيفا لمنعه نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور او الزجاج يزيد ما خلفها
ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون فى السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب بانه لو كان
جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر (فقل)
الاحساس بما وراءه او لا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت حجما اوجبت لما تحتها استتارا وان الاستعانة
بالرقيقة منها انما هى للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما بين فى موضعه دون
القوية بل هى تحجبها عن رؤية ما وراءها الثانى انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة
ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما
يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض فى لحظة وحركة الضوء من السماء
الرابعة الى وجه الارض فيها مما لا يعقل وايضا ان الضوء اذا وقع فى البيت من الكوة ثم سددناها دفعة
واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد ولا وجه له او بعده وهو
غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ هيهنا غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لزم ان يكون
حيلولة جسم بين جسمين معدما لاحدهما فالمختار عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم
بل هو عرض قائم بالمحل متجدد لحصول مثله فى الجسم المقابل لمحله وهو اى الضوء قسمان ذاتى وهو القائم
بالمضىء لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضى وهو القائم بالمضىء بغيره كما للقمر ويسمى
نورا اخذا من قوله تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء اى ذات ضياء والقمر نورا اى ذا نور والعرضى قسمان ضوء
اول وهو الحاصل من مقابلة المضىء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو
الحاصل من مقابلة المضىء لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثانى ان كان حاصلا
من مقابلة الهواء المضىء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لانها
كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس فى الغار من ابصار من هو فى هواء
مضىء خارج الغار كما انها مانعة له من ابصار من هو فى الغار وذلك للقطع بعدم الفرق فى الحائل المانع

من الابصار

من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع
بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار او يقال العائق عن الرؤية هو الضوء المحيط
بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الرؤية هو الضوء المحيط
بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي ثم فيما اذا كان ذاتا
الشيء مانعا عن الابصار الا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا فرضنا خلو الجسم عن النور من
غير ان نضيف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك
امر محسوس لا يرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى
في حال التغميض شيئا في عيوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد
وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات
والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص
كالعمى وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول
للقرع او القلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج
المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع او
المقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة
بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى
حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية
ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال
الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسألة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام
اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء البتة ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم
الصوت في بعض صور ما عدم فيها التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات
مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال
في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما
كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي تسلكها الجسم القارع او المقلوع
الى الجهتين وينقاد لذلك الهواء المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا
يتصادم الاهوية وتتموج الى ان تنتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي
في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى الصماخ سببا
للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما انيان فلا يجوز كونهما
سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان انيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا
فقد جعلوا القرع والقلع الانيين سببا له فجعل الاني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا

بالمرئي لا الضوء المحيط

غاية ما يستفاد من هذا الاستدلال ان الظلمة ليست كيفية محسوسة واما انها ليست كيفية مطلقا فلا

ومنها المسموعات

[illegible]

لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزمانى موجودا فى الآن فى الخارج متعلق بقوله الحاصلة يعنى من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة فى خارج الصماخ يعنى ان الصوت يحصل فى الهوا الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل فى الهوا الداخل فى الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشى من القرع او القلع اذا وصل الى الهوا المجاور للصماخ حدث فى هذا الهوا بسبب تموجه الصوت ولا وجود له فى الهوا المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا فى الصماخ لما ادرك عند سماعه جهة واحدة من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له فى مكان وجهة خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهوا المتموج يجيئ منها وتميز القريب من البعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا فى الجهة او فى المسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التى على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيئ الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهوا المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثانى لزم ان تشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوى والقريب الضعيف وظن فى الصوتين المتساويين فى القرب والبعد المختلفين فى القوة والضعف انهما مختلفان فى القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التميز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات فى امكنتها البعيد فى مكانه والقريب فى مكانه القريب لكن وصول الهوا المتكيف بالصوت الى السامعة شرط لاحساسها على ما تم مستقصى فى بحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل والا بقرع الهوا المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد فى زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهوا القارع للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث وروده وبتتبع ما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافة التى منها ورد قال والحاصل انا عند غفلتنا يرد علينا هوا قارع فندرك الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذى وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدء وروده فان كان بقى منه شئ موجودا ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى ح نذلك الوارد ومورده وما بقى منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه ضعفها وان لم يبق فى المسافة اثر ينبهنا على المبدء لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا نفرق فى البعيد بين الرعد لو اصل الينا من اعالى الجو وبين دوى الرحى التى هى اقرب الينا ونفرق فيه بين كلام رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر وهذا منتهى ما قيل فى هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذى وصل الى ما قبله فما قبله ولكن

ويقرع بتموج الجلدة العصابية المفروشة على مقعره التى اودع فيها القوة السامعة فتدرك صوته سس

ولا يخفى ... على القول بحدوث الصوت فى الهواء الداخل فى الصماخ فقط ...

مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركه الصوت الذي في الجهة لا من حيث انه في تلك
الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون متوقفا
لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا
كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انهما فيه وان
لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب تلك الهيئة الصورية
يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه
بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار
الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في
الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على
ترتيب معين وهو ترجح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة
دون تقاليبها الخمسة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجح بلا مرجح على ان الحروف ليست
اجزاء للصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء اجزاء الصوت
وتوجيه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت
بناء على ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا
عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء
من تلك الاهوية يتوقف فيه تموج آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصدى قالوا الهواء المتموج
الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة
التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى ويعرض له كيفية مميزة تسمى باعتبارها حرفا فقد يعرض للصوت
كيفية بها يتميز عن صوت آخر مماثل له في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة
عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المتن يحتملها
وقيد المماثلة بالحدة والثقل الى الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر
تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل وهو معنى التميز في المسموع ليس ان يكون
ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف
بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس لا انه في التفرقة بين
الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يفيد الاولان تميزا في المسموع دون الاخيرين نظرا وتاملا
اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء
واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها

لا تكون

اي يستلزم سماع كل كلمة على جميع الهيئات الممكنة ظاهر ان
لذا فينبغي ان يسمع كلمة زيد مثلا على ستة هيئات هكذا زيد ويز زديد زدي
وقس على هذا ١٢
قال صدر المحققين في شرحه للهداية وقول الشيخ تميزا في المسموع للاحتراز عن هيئة تحصل بها التميز بين الصوتين
تميزا لا في المسموع كالطيب وملائمة الطبع وغيرهما من الامور التي يحصل بها التميز بين الاصوات لا بالسمع بل بالوجدان ١٢
المس هموار چيزى كه با چيزى ديكر تعلق نشده باشد و چيزى از پشت كند
الغنة هي التي يحصل من ترغيب الهواء بعضه الى جانب الانف وبعضه الى الفم في انطباق الشفتين والبحوحة هي غلظ الصوت الخارج من الحلق شرح مواقف
الحروف عدم بقاء ٢

لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه
متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما
الواو والياء فكل واحدة منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا
ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل ومتخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف
بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالياءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد
من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين
او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالياءين اذا كان احدهما ساكنا
والاخر متحركا او كان لاحدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان
بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف واذا تالفت تالفا مخصوصا يسمى المتالفة كلاما
وهو محمول وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبر او انشاء باقسامه غير تام تقييدي وغيره فجميع
اقسام الكلام مؤلف من هذه الامور ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف
من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان
الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة
والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف وقالوا اذا صدر من المتكلم
خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين
طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا
فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او
كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان المدلول الكلام اللفظي الذي تسميه
الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما تسميتهم
فاما الاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر
وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره تنبيها على انه الذي يتوصل بها اليه
فكانه هو المستحق لاسم تلك الالة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس
المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي
هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر عن ضرب
عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه
بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل
ذلك يمكن ان يتاتى في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه
قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هنا حقيقة النهي

دفيه
التمتع بالمسموع
احترازا عن مثل الطول
والقصر والطيب وغيره فان تميز
بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست مسموعة
لكن في كونها من الكيفيات نظر فالاولى ان يكون
احترازا عن مثل الغنة والبحوحة بقي الكلام
في دلالة قولهم تميز في المسموع على
ان يكون ما به التميز
مسموعا و
في ان الغنة
والنغم من
المسموعات
دون الغنة و
البحوحة قال بعض
العلماء الحق ان معنى
التميز في المسموع
ليس ان يكون ما به
التميز مسموعا بل ان
يحصل التميز في نفس
المسموع بان يختلف باختلافه
ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف
الغنة والبحوحة وغيرها فانها
يختلف مع اتحاد المسموع و
بالعكس ولا خفاء في ان هذا
التعريف واشباهه للمحسوسات
تعريف بالاخفى بل المقصود منها
توضيح للماهية الواضحة عند العقل
وتنبيه على خواصها انتهى
اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور
الخارجية او للصور الذهنية فالكلام النفسي
اذا كان مفاد الكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجيا
لم يكن الا الصورة العلمية والحق انها الصورة العلمية
للنسبة الخارجية من حيث يفاد بالكلام فهي من حيث
انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة تعتبر
مطابقتها لما علم بها ومن حيث يفاد بالكلام اللفظي كلام
نفسي فمغايرتها للعلم بالاعتبار لا بالذات قرن
في حاشية المختصر

المعتزلة
لما انه لو اعلم
المتكلم بثبوت النسبة في
الخارج ليس كلاما حقيقيا اتفاقا ٢٧٧
قال الشارح الاشاعرة لا يقولون خلاف
الاتفاق بل المعنى الذي تدعون انه كلام نفسي غير هذين
المعنيين اللذين وقع الاتفاق عليهما اي
غير الكلام وهو ادراك مدلول
الخبر اعني حصوله في
الذهن مط
سواء كان
التصديق
بنسبة ام لا
الاول
المراد بالعلم هو الصورة
الحاصلة لا الاعتقاد
١٢

بل صبغته فقط اقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار
عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مط ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل
الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان
الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف واللطيف
او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها
فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدث الحرافة وفي الكثيف حدث المرارة وفي المعتدل حدث الملوحة والبرودة
ان فعلت في اللطيف حدث الحموضة وفي الكثيف حدث العفوصة وفي المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة
بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدث الدسومة وفي الكثيف حدث الحلاوة وفي المعتدل حدث
التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا
يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط
اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد ونحوهما
هي المعدودة في الطعوم دون الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية
المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي البرودة والحرارة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة
غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد
الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة النية
يحس من كل منهما بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى
الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف
بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما انه يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه
معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حصر الطعوم التسعة على تلك
الوجوه المخصوصة مما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي
خالية عن الدلائل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس طمانينة
بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي تدركها اذ من شانها التفريق لما
عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية
الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها
ابغض الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا
قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع ح اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان
الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة ح في غاية البعد عن الملائمة
وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في حد الملائمة دون ما ذكر اولا
وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غائصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها

[illegible]

من النفوذ

من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون
الكيفية الحادثة فيه ح غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار في القابل المعتدل
الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من
اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل
اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفية الحرافة
والمرارة يميل المكثوا الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى حتى يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم
انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انا اذا اخذنا طيفا لرماد المر وخلط بالماء
وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او
عديمة باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة بالاعتدال فان الاجزاء الارضية اذا
كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة
وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه
والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن
عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد
في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على
حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يقتضي التكثيف
اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما
ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في
القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فتنفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل مما في
القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان
الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برودته وتكاثفه كلما ازداد نضجا
ولطافته واعتدل قليلا بسخانة الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا
وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في
الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض
وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظ واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن
اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة
عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا
شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف
يحدث الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل
ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا وهو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة
اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة وفي

اشارة
الى قولهم ان الحرارة ان فعلت في الكثيف حدثت المرارة ليس بمستقيم لان الحرارة بانسبة الى قولهم ان فعلت في الا فيون فينبغي ان يكون حاما مع المرارة وهكذا الانهار وكذا الى قولهم الكيفية المتوسطة ان فعلت في الكثيف حدثت الحلاوة لو كان مستقيما فينبغي ان يكون العصارا مع حلاوة وهكذا الانهار وكذا الى قولهم الكيفية المتوسطة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة لو كان مستقيما فينبغي ان يكون الزيت باردا مع دسومته وهكذا الانهار
١٢

اللطيف

وفي اللطيف الدسومة لعله المفاوتة بين القابل للطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه وبفعل
فعلاً ضعيفاً ملائماً فيحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل للتفاهة و
ذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من
تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان
هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة
والكثافة فلا يحس هذه الكيفية لعكس تاثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته
فلا يحصل بذلك الطعم حساً بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ
في المذاق فتؤثر فيه بمادته وان لم تؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم
الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما
عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضاً على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر اسخن
من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تخلق تكون اولاً عفصة
شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلاً قليلاً باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة
والحامض وان كان اقل برداً من العفص لكنه في الاغلب اكثر برداً منه لشدة نفوذه بسبب لطافته ومن هذا
يعلم ان يكون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة
نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها
وذلك اما بحسب التركيب بينها حيث ان طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها
اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركيب الاسباب المقتضية
للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعماً من تلك البسائط
حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركيب المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد
الطعوم المركبة ايضاً بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة
من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة عن ملوحة ومرارة كما في السبخة والسبخة ومن الطعوم
المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب
من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة
الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم
لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة
او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح
والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية
اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما
بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعي كالممراضية في اللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو الانفعال

اى

ويمكن ان يق لا ينافيه اذ يجوز ان يكون الحرارة في الحريف اقوى لكنه اثر لمخرق في المراتب لا حيث المادة تامل
اي لا يد خبر تحت الحصر والعدد اما الا تنا حرث تركب الانواع ففير منحصر نعم الا انه اي في المراتب و التركيب باعتبار منحصر
البورق نمغ ابار الذي
زعاق اب شور كه چون باشد منه حلق
الشبح نام گیاهی است كه
شبح اى كرية الطعم حضض اسم دوائى
الا زعاق الملح وطعام مزعوق

اى التهيؤ للمقاومة وبطوء الانفعال كالمصاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا وهو
الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة تتعلق بامور ثلثة الاول العلم
بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال فهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون
الاعضاء بحيث تعسر عطفها ونقلها فهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو الانفعال فلم يثبت قسم
ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعداد القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنها
اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا للآخر انه بحيث
يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر وهذا امر عقلي اتصف ذلك الشيء ثم انه قد يكون فيه حالة موجبة يتفاوت
بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل
القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة
المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وهما نقيضان
متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا لقرب بعضها من احدهما
وبعضها من الآخر فبطل ما توهم من ان التوسط ههنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطا من حيث
اللغة والنفسانية حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات
الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض
المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت
حالا والتغاير بينهما قد لا يكون الا بالعارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص
من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور
واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان
اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز النقيض يسمى ظنا
والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان
ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال
وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات تغفل الذهن عن مباديها فيتشكك
فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه
قد يكون عسير الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك
فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن بها
عن مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة
ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد ههنا
وعند العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض ذلك التمييز
فقولهم صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم يوجب لمحلها تمييزا اي توجب لمحلها

الكل

الروايح الموافقة للمزاج يسمى طيبة والروايح المخالفة للمزاج يسمى منتنة ٤٤

الممراضية كيفية يقتضي سهولة قبول المرض و المصاحية يقتضي عسر قبول المرض [illegible]

المصارعة والصراع بالكسر كشتي كرفتن مصادر

لما فرغ من مباحث النوع الاول من الكيفيات شرع في مباحث النوع الثاني منها وهي الكيفية الاستعدادية وهي الاستعداد المتوسط بين طرفي النقيض اي الانفعال واللاانفعال على انه استعداد شديد للانفعال والاول يسمى لاقوة كالممراضية واللين والثاني يسمى القوة كالمصاحة والصلابة شرع فيه بقوله

البحث في الكيفيات النفسانية

لما فرغ من البحث من الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني من الاقسام الكيفية الاربعة وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يرجح به القابل في احد جانبي النقيض [illegible] وهي متوسطة بين طرفي النقيض اعني الوجود والعدم وذلك لان الرجحان لا يزال يتزايد في احد طرفي الوجود والعدم الى ان ينتهي اليهما وذلك الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسط بين الوجود والعدم هو الكيفية الاستعدادية [illegible] وهذا الرجحان ان كان نحو الانفعال فهو القوة وان كان نحو اللاانفعال فهو اللاقوة

قوله والتغاير بينهما قد لا يكون الا بالعارض [illegible] بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الكيفية الواحدة بالشخص قد تكون حالا ثم تصير ملكة

والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض

قوله كما ان الشخص يعني يصير صفة بعينها ملكة بعد ما كانت حالا كما ان الشخص بعينه يصير شيخا بعد ما كان صبيا [illegible] يعني اذا صار الصبي شيخا يصير صفاته التي كانت حالا ملكة له والاول ظاهر العبارة

قوله [illegible] والوهم [illegible] فيكون [illegible] مما ذكر في شرح المواقف حيث [illegible] التعريف [illegible]

الذي هو النفس تمييزه لشيء يخرج الصفات التي توجب لمحلها التمييز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا توجب تمييزا لمحلها عن العاجز لا تمييزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تمييز المحل له وتمييزه معا وقولهم لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك التمييز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين تناوله للتصورات بناء على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا نقايض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا علما بل ما يوجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز وقيل لا يحد اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف له بحسب اللفظ و الاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وينقسم الى الضروري والاكتسابي اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على النظر والكسب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال المغاير يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعلومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس اما نفس حقيقته او مثاله فالاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا الاشباح جعلهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فان كان احدهما بانطباع كان الآخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه واجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة والآخر.

ای ز
یعرفه تعریفا
حقیقیا یکون فیه تحصیل
صورة غیر حاصلة سواء کان
بالذاتیات او بالعرضیات فان اله
لیس بیفیان مطلق التعریف والتحصیل
هنا مستعمل على اصطلاح ائمة الاصول لا على ما هو عرف المعقول
الفرق بين الحقيقة والمهية ان الحقيقة يطلق على الماهية التي كانت لها وجود في الخارج

بالوجدان انا اذا علمنا شيئا خارجا عنا كان له نوع ارتسام وانطباع في قوانا المدركة حكموا بان علمنا بالاشياء الخارجة عنا انما هو بالانطباع ووجدانه في اذهاننا هذا ما ذكره سيد المحققين جوابا عن هذا السؤال وقال في ذيل ذلك الحاشية واذا تحققت ما ذكرنا انكشف لك انه لا نقض على الدليل نعم انه يحتاج الى تتميم وتدبر ولا يخفى عليك ان مدار الجواب هذا على ما ذكره الشارح اذ ليس كلامه الا تقسيم العلم الى الحضوري والحصولي وبيان ان الحضوري ثم تخصيص انه حوى بتوجيه عبارة المتن وان الدليل لا يدل على القول بالارتسام في شيء من ذلك الامور

الا ان للمعدومات كونه موجودا بطريق الانطباع في قوة مدركة فلا يكذا الوجدان الذي نقلت عنهم ثم ولو سلم فلا يلزم منه المطلق اي ان علمنا بالاشياء الخارجية انما هو بانطباعها ووجودها في اذهاننا لجواز ان لا يكون بالانطباع وجودها في اذهاننا

لم يقل كالشك والوهم لانهما من قبيل التصور فيكون خللا في الحد وفي تركه هذا اردنا ذكره في شرح المواقف حيث غفر عنها عن التعريف منه

يسمى حضوريا وهو حصول بحضور الاشيا بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها
اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم
الحصولي ضرورة ان انكشاف الشئ على اخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور
مثاله عنده فقوله لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم
لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما ازادهم قائم البرهان عن القول بحصول صور الاشيا في ذاته تعالى
حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشيا انما هو بحضورها انفسها عنده تعالى لكن في العلم بالمعدومات واحوالها
خصوصا الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقال
بعضهم علمه تعالى بالاشيا انما هو بحصول صورها في مجرد اخر فقوله وحلول المثال معناه جواب دخل
مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله المثال في النفس لزم ان يكون النفس
لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة لحصول
للنفس عند تعلقها بها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله
في النفس والمثال يخالف الذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما يلزم ان
لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها وامثالها وتقرير هذا البحث مستقصى في صدر
الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس
الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين
المذهبين اي اتحاد الشئ بالشئ غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعلوم
اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل
لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى
من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا تتناهى وانه مح ورد عليه بمنع
عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما في حقه تعالى
وان لم يكن واقعا في حقنا واختاره المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصور الحاصلة من المعلوم
في العالم وصور الاشيا المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث
يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز انفكاك الشئ عن نفسه ضرورة ان العلم
بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما
معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك
فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المط قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما
علما وذهب ابو الحسين البصري الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة
اذ لا مانع ههنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى

واختار القاضي ابو بكر وامام الحرمين ان كل معلومين يمكن ان يعلم احدهما مع عدم العلم بالاخر كالسواد والبياض مثلا لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد حادث والا لجاز انفكاك الشئ عن نفسه وانه مح وان كل معلومين لا يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر كالمتضايفين جاز ان يتعلق بهما علم واحد حادث اذ لا يلزم منه ذلك

جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما

وبو

وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته اندرج بالصرورة الوجدان واجيب بمنع اللزوم لجواز ان
يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة
كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف
في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون
للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث
انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل
فاندفع ما ذكره المصنف في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم
كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد
الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم
محالا ولا نعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان
العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد
وكانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء
فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة
يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته وهو باطل لان المعلوم منهما مختلف
اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق
العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال
في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة
فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة
الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع الصورتين المتماثلتين وتايد بذلك
الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين
المتماثلتين مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه يتحد العالم والمعلوم ويتوجه عليه الاشكال
باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا
يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه
علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي
وبذلك يمتازان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة
ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر
كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض
لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا
في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا

لا يخفى
ان اختيار الشق
الثاني ودعوى البداهة
قائم على تقدير ان يراد التعلق بالمجموع
من حيث هو مجموع كما هو المتبادر من عبارته
بل متعين حينئذ ما ذكره الشارح من اندفاع والقول ان الرد على
كلام الامام حيث قال فيجوز ان يكون للواحد
تعلقات بامور متعددة ح ق
منه اي الشارح القديم لعنه الله
بعلمه تعالى بذاته
فانه عين
ذاته وبالعلم
بموجودات فانه
عبارة عن تجدد
ذاتها العينية
الصادرة عنه و
انت خبير بان علمه
تعالى بذاته وكذا علمه
بالموجودات على ما ذكره
علم حضوري والمبحوث
عنه ههنا هو العلم الصوري
الحصولي وفي الحواشي الشريفية
ان المثال الظاهري ليس فعليا
ولا انفعاليا هو علم واحد منا
بالامور المستقبلة التي ليست فعلية
له وانت خبير بان العلم بالامور
المستقبلة انما يمكن ان يحصل من العلم
بالاسباب فهو ايضا داخل في العلم
الانفعالي قال المصنف في شرح رسالة
العلم اما العلم الفعلي فكعلم الاول تعالى بما عداه
ذاته وسائر العقول بمعلولاتها واما الانفعالي
فكعلم ما عدا الاول بما ليس بمعلول له مما لا
يحصل الا بانفعال للعالم واما ما ليس بفعلي ولا
انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها فتنبه
فان هذا الاخير ليس من افراد المبحوث عنه ههنا
فينبغي ح ان يجعل المقسم هذه الاقسام اعم من
الحصولي والحضوري فتدبر
وتحاماه الناس اي توقوه واجتنبوه ح
وتعاماه فلان من كذا اذا تحاماه وازوى عنه ص
فيصير الاشكال الى صورتين ليس بانه الاشكال
العام كما تقتضيه حق الكلام
ح ق

٢ الاضافة فلا يتحقق

او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن لكن ذلك هو الذهن انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض واما الصورة العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجوده الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام باقي الكيفيات النفسانية وفرق ما بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليرجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقلة التي ليست فعلا لك وضروري اقسامه ستة ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات واقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل اولا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا الثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة يعني لا يغرب عن العقل عند تصوره للاطراف فهي الفطريات وان كان غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من شان يحصل بالاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان والدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال اولان الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة ويسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عنه عند تصور الطرفين ويسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم تعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل

باحساس

بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حد ولا تكرر كانت من جملة قضايا قياساتها
معها قلنا بل حصل بنوع اخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكرر المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا
حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين
كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه
دائما جانبه الذي يلي الشمس مضيء فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم
بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر
في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وعقلا لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عنه وعبر عنه بعض
كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع
مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدق قائله داخل في المتواتر على ما ذكر من
وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا الخبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم
بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او بالحدس من القرائن
وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واقول واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة
ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس عنده ومنهم من فرق بان السبب
في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة
لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها
اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى
يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بانه مسهل
او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فوهميات بواسطة فيها هي
الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا اخر فهي المشاهدات والائمة حصروها
في قسمين البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات يشتمل الفطريات
نظرا الى الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما وان الحسيات تشمل
المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما
ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في المخلص لا
شتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات
والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية حيث جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات
وواجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو
تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق فان الذي اشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة
لما استدلوا على كون الافعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكها
عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا تكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم

فلذا

---

٢٨٤ ... في المثال المذكور ... نور القمر حيث اختلاف تعلم ... الذي هو نور الشمس ... نور القمر بسبب المذكور ... كما ان قولنا نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلاته وكما في قولنا

٢ العقل: لم يكن صانع العالم ...

يمكن ان يكون العلم ... ممكنا ... واجبا بذاته كعلم الواجب تعالى على مذهب الفلاسفة والمعتزلة القائلين بكونه عين ... وهذا هو المطلوب

... الاصفهاني الواجب والممكن على الواجب لوجود ... مثل الواجب كعلم الله تعالى ... نفس ذاته ...

... تطبيق ...

فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان لا يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور
فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا التأخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالة موازنة في التطابق بيان
ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازنا بالآخر
فموازنا اى توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له
فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة
هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كان ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان
يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته
شريرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الا
شاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وحينئذ يلزم ان لا يكون علمه فعليا ام
اقول التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع تطابقه فان المطابقة
والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون
تصورا ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول يريد ان علوم الانسان كلها
يفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل لها الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعداد له مخصوص
اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وادرك
في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها
الى البعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس
بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل هذه
التصورات الكلية ولاحظ النسبة بينها وحكم بها بلا فكرة فقد حصل التصديقات والتصورات الضرورية
واما النظريات فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد
لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان
كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس وباصطلاح اخر مفارقة النوعين
الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون
مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا
المعنى يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيئات
مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئة ولكن في حالة غيبته
بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها
سواء كان كليا او جزئيا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك
بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس للنوع الثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم
مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك

سم غباوه

٢٨٦

حمد اقول
لو تم ما ذكره لزم
ان لا يكون افعاله تعالى
ايضا اختيارية بل لا يكون فعله
اختياريا اصلا اذ العلم الازلي يتقدم ذلك
الفعل الحادث لكونه اختياريا فامتنع تخلفه الحسن
ليس المراد بالدور ههنا المعنى المصطلح بل المراد انه
كيف يتأخر العلم عما هو متأخر عنه فيلزم
تقدم الشيء على نفسه زمانا و
تأخره عن نفسه زمانا
وهذا هو
الدور الزماني
وغير المصطلح
المتعارف منه

اقول فيه انه كلام
على مقدمة لم يدعها
المستدل اذ المستدل
قال ان علم الله تعالى
بصدور افعال العبد عنه
مستلزم لوجوب الصدور
والا يلزم خلاف علمه تعالى
لكن اللازم واقع قطعا فكذا
الثاني فكيف اثبات الملازمة
بين علمه تعالى ووجوب صدور
الافعال سواء كان علمه تعالى اولا
معلوله او لا يكون شيئا منهما

محصل الجواب ان علمه تعالى ليس فعليا
اذ الفعلي انما هو التصورات والانفعالي
انما هو التصديقات ولما لم يكن علمه من
التصورات فلا يكون علمه فعليا ولا محذور
فيه ولما انحصر علمه في التصديقات فيتصور
حتى ان يكون علمه تعالى انفعاليا بالمعنى المذكور
وفيه تأمل اما اولا فلانه حصر علمه تعالى في التصديقات
واما ثانيا ففي عدم جريان الانفعالي في التصورات
واما ثالثا ففي كون علمه تعالى وهو حضوري وعين
ذاته تعالى ما يتردد فيه ان يكون تصورا او تصديقا
انما يتصور التصور والتصديق في العلم الارتسامي الزائد
على الذات فتأمل جدا جم فيه انه قد تقرر ان
التصورات كلها مطابقة لذي الصورة ولا يجري
فيها عدم المطابقة ولا شك ان الاصل
في مطابقتها انما هو ذو الصورة
بالمعنى الذي
ذكره فتخصيص التابعية بهذا المعنى بالتصديقات غير ملائم
[illegible]
اذا احساس كما ذكره الشارح العلم قد يكون ايضا بمعنى
الادراك فالحق يمكن ان يكون معنى كلام المصنف كما
يدل عليه عبارته ظاهرا ان العلم بالمعنى الاول
يفارق الادراك مفارقة الجنس
النوع وقد يفارقه مفارقة
النوعين كما اذا اريد
بالعلم الادراك
المعنى الآخر

في عبارة المتن فاعل المفارق والتقدير بمفارقة الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بمهيتها من حيث هي لا باعتبار اخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمع اصلا اللهم الا ان يكون المع لازما بينا لمهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور مهية العلة تصور مهية المع وذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المع ومتى كان كذلك كان العلم بالمع حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول مهية مساوية للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المع اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المع في الذهن وح يكون المع لازما بينا للعلة وقد استثنيناه قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المع قلنا قد حصل في الذهن مهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمعنى كون مهية العلة موجبة المهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المع في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المع في الذهن وهذا هو المط واما بمهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مط بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمع واما بمهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمع كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم التام بالمع لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المش وقد يقال ان العلم بالمع من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المع فان قيل معروضات العلة ليست ملزومات المع ~~قلنا كذلك عوارض المعقول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم~~ العلم للمع قلنا كذلك عوارض المع ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمع مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولها كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فانه لم يمنع كون المبدأ الاول تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمع الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة وقيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بمهية المع وانيته والعلم بالمع يستلزم العلم بانية العلة دون مهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمع يوجب علما ناقصا اقول وفيه النظر المذكور انفا فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي فذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمع انما المفيد لذلك

هو

قوله العلم التام بالموجب التام يوجب العلم التام بمعلوله ليس مرادهم منه العلم بذات العلة وماهيتها من حيث هي هي اذ ربما لم يكن لها مع المعلول علاقة لا يوجبه اي لا يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة ولا العلم بمفهوميته الاضافية لانها مع المعلولية من غير تقدم لاحدهما ولا العلم بها من جميع الوجوه اذ المعلول من جملة وجوهها فيكون العلم به قبل هذا العلم لا بعده بل المراد به العلم بالعلة من الجهة التي هي بها علة ولا شبهة في انه اذا استكملت علية العلة لزم منها وجود المعلول وليست تلك الجهة في جاعل الله نحو وجوده كما في نفس العلم بالوجود الخاص لا بتصوره اذ الشهود العيني لا المثال منه فكذا العلم بمعلوله ثم اذا حصل من العلة مثال مطابق لها في العقل يحصل من المعلول مثال كذلك وهو علم ضعيف كذا افاد صدر المتالهين في كتبه

فلا يحصل العلم التام بالمعنى الذي ذكره بالعلة من العلم التام بالمعلول والمراد العلم التام حق لا يخفى ان العلم الذي يحتاج اليه في العلم بالعلة ليعلم به المعلول علم تام بالعلة بحيث لا يشذ منه لازم ولا عارض كما ذكره الشارح بتغيير ذلك والعلم الكذائي اعتبر في المعلول بعلم العلة ايضا كذلك لانه اذا لم يعلم عارضا من عوارض العلة لم يكن علمه بالمعلول تاما فلا فرق بين الصورتين فان العلم بكل من العلة والمعلول اذا كان تاما يستلزم العلم بالاخر وصواب الشارح خطأ مراد القيد ايضا العلم بوجود العلة من حيث انها علة ولا شك انها تستلزم العلم بالمعلول المعين كما اعترف به الشارح والمعلول المعين لا معنى له الا المهية المخصوصة الموجودة بوجود ما فنظر الشارح غير وارد

٢ ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين

هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان ا مثلا علة تامة لب وعلم مع ذلك ان ا موجود علم ان ب ايضا موجود لما علم ان خصوصية ذات ا مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان ا موجود لامكان ان يوجد بعلة اخرى غير ا فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية المع فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بماهية العلة الا ان يكون المع لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد للشيء كانه منه فلا يخفى انه عد القرب من تلك المراتب ولى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه بالقوة من وجه اخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب تميز كل واحد منها عن غيره فيكون التفصيل حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اه نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا ووجه النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظيرها تين المرتبتين من الاحساس ان ترى جماعة دفعة ثم تحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصل الاولى ولا شك انا ابصرنا تلك الجماعة في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت متساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورة ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكره من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة

وهو ان النظر باشحصلت له وغفلت عنها مع انها مخزونة عنده واذا توجه اليها على الاجمال يحصل له بالفعل ١٢

اي بعد السؤال ... جواب ...

السؤال فهو ... بعلمه ...

وابو هاشم منع ايضا العلم الاجمالي قال لان المعلوم متميز والاجمال غير متميز فهو غير معلوم والكبرى عندنا كاذبة اذ التميز اللازم بالتميز التفصيلي من كل وجه حتى تطرق الكذب الى الصغرى جج

١٢ القريب او البعيد او المتوسط الجامع لعدم العلم من شأنه العلم يجوز ونظر الى ان استعداد منه

المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة ومهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمحجوب المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كانت اجزاؤه معلومة بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من وجه الاول فللعلم بالقياس الى المعلوم مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروا وقولهم المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قولهم العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم لنا بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ان يحكم على تلك الافراد ... وذو السبب انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا و استدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف او وجدان او اخبار ممن علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا وايد ذلك بان المحسوس مجزوم بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز في المعقولات وايضا البرهان الإني استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المخصوصة المعينة الا بالسبب وحاصله ان

المكن

قال صاحب الـ[illegible] ان يعني ان العلم بذي السبب بعينه اذا لم يكن حاصلا من غير نظر بل كان محتاجا الى النظر لا يحصل الا من العلم بسببه لان كل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا علم وجود سببه حكم بوجوده قطعا وانما قلنا اذا لم يكن حاصلا [illegible]

[illegible] وشهود ذاته شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين وهما العلة الموجود الخلق وشهوده ثم فلهذا شهود ذات الخلق لا يتصور الا بعين وجوده اذ الهيئتان واحدة بلا مغايرة فكذا المعلولات واحد بلا تعدد فكما ان وجود الاشياء على ما هي عليه من توابع وجود الحق فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليه من توابع معقولية الحق وشهوده فعلم ان العلم النفسي باشياء ذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة [illegible]

[illegible] وصف معلوليته ونقص امكانه علة للحاجة الى علة من العلل فيكون البرهان الآن برهانا مفيدا لليقين باعتبار افادته ايجاب وجود علة ما على الاطلاق لهذا المعلول وكونه دليلا مفيد اليقين لا باعتبار افادته على ذاته كذا ... علامات العلة

وانزمن اشار اليه كلام شريف رحمه الله تعالى

٢. بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم

الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوص الّا من الاستدلال بالسبب فخرج بالقيد الاول اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالالهام او كشفا وحدسا وبالقيد الثاني اعني بعينه البرهان الانّي فانه لا يفيد علما بعلّة معيّنة كما عرفت وعلى الثانية بانّ من علم ان الالف مثلا موجب للبا واستدل بالالف على البا فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالبا وهو كلي لان نفس تصوّر معناه لا يمنع من الشركة والعلم يحصل عن الالف وهو يضا كلي لان تصوّر شيء لا يمنع نفس تصوّره عن وقوع الشركة والكلي المقيّد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما اذا صح اذا يستدل بالالف على البا امّا اذا استدل بهذا الالف على هذا البا كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب بما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسّروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المصنف العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حسّه وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا له مراتب وكذا لها باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل النفس من جهته ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له ايضا مراتب ربع اما مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا هذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب فانه تطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعناصر للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل الصور مأخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها

خالية

خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط
وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد
بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل
العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليهما بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا
بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار
النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات
بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب له ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما
الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي
يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان
لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد الاسترجاعه واسترداده فهو متاخر في الحدوث وعن العقل المستفاد
لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا تصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى ملكة
الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم
من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر
بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا
المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم
في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما واما
مراتب العملي فاوليها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيتها تهذيب
الباطن من الملكات الردية ونفض اثار شواغله عن عالم الغيب وثالثتها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب
وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعتها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه
بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته
الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد يقال لاحد قسميه
فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا
او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا متداول مشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني اليقين لما قد تبين
ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان
الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل
المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام بحث لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب
الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم
من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور
واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع فيه التصادق بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول

وليكن عقلا هيولانيا لانه ما نفسا عقلا بالملكة ... عقلا مستفادا ... عقلا بالفعل

جمع ناموس يطلق على جبرئيل و على الحكمة جبرئيل من الالهام والمراد ههنا الثاني فقط

الناموس راز دار و خانه صياد و النواميس جمع و الناموس الاكبر لقب جبرئيل
صراح

الناموس السنة والطريق والعرب ايضا يسمى ملك النازل بالوحي والناموس وليس المراد من الناموس ما يظن العامة من انه الحمية والحياء
حاشية حكمة العين

الاول يقع فيه التضاد يعني قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة
ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد هو المعتقد وان جاز تواردهما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني
فان الادراك المتعلق بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى
الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان تعلق احدهما بايجاب نسبة والآخر بسلب
تلك النسبة والاعتقاد ان كان بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم و
فرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول
الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث تتمكن من ملاحظتها من غير
تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا تتمكن من
ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو الحالة المتوسطة بين الادراك
والنسيان ففيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها
عن خزانتها اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها تتمكن النفس
من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال
الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد
الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق
كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار لا بالذات والاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما
بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر فح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار
اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبصفاتها
القائمة بذاتها اقول ذلك ظاهر في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه
بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك
حضور هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في
علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي
بالعلم او الاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق بحال من احواله بانه كذا كان العلم با
لمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم
متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم
لا يكون الا بحصول صور من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل
بمعنى يقابلهما وباخر قسيم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم
العلم والاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة
العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء

كان

كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما فى الواقع مع الجهل بانه جاهل به وبهذا المعنى هو
قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اى الظن اعتقاد احد الطرفين اى
الايجاب او السلب اعتقادا راجحا لا يقبض النفس معه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان
اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين
ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبى العلم يحصل بالنظر
مع سلامته عن بعض ومع فساد احدهما قد يحصل ضده يشير الى كيفية اكتساب النظرى من الضرورى
ولا خفاء فان كل مطلوب لا يحصل من اى مبدأ يتفق بل لا بد من مبادى مناسبة له والمبادى لا توصل اليه
كيفما اتفقت بل لا بد له من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور
معلومة حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادى بمنزلة الجزء المادى للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء
الصورى له فاذا كانتا صحيحتين بنى على الشرائط المعتبرة فى الانتاج افاد علما تاما من غير تخلف واما
اذا فسد احدهما او كلتاهما فلا نقيد ان علما تاما يعنى لا نستلزم ان العلم بل قد يحصل بها العلم كما اذا قيل
كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بها ضد العلم اى الجهل كما فى كل انسان حجر
وكل حجر جماد ينتج ان كل انسان جماد هذا اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما فى هذين المثالين واما
اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا نقيد ان شيئا تاما لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان
كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا تاما لا ايجابا ولا سلبا كبعض الانسان شاعر وبعض الانسان ليس
بشاعر وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح له مادة وصورة يحصل بها العلم من غير
تخلف ولو انه يشير الى ما اختاره من القول فى كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة فى هذه المسئلة
ثلثة الاول مذهب الاشعرى وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو
ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشىء منها مدخل فى وجود شىء اخر الا ان الله تعالى قد
يوجد بعضها عقيب بعض اجلالا ولو جوعنه لانه فاعل مختار ولا يجب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك
ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة والثانى مذهب
الحكماء وهو ايضا مبنى على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها
منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر حادث فيندرج فى تلك القاعدة
والثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبنى على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية قد تصدر عنا مباشرة
ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل اخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل اخر وعموا ان العلم
الحادث عقيب النظر الذى هو فعل اختيارى لنا يكون صدوره بطريق التوليد وارادوا بالفعل ههنا
الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير لبداهة الاعراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير وهو
ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد

٧ فعل صادر بتوسط النظر

وحركة المفتاح فعلا ان لفاعل واحد حتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه هيهنا بان
تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجاب المعتزلة عنه بان هذا
لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد
في ابتداء النظر هي كونه مقدورا لنا بل التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من فعله تعالى فلو كان
مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان العلم ايضا من فعله تعالى فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير
فان صح ما ذكرناه من كونه غير مقدور بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا منعنا الحكم
الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر السانح للذهن
بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لانه انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصد
واختيار فهو تولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد
حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء
النظر الذي لا يلزم هذا المحال اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر
لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره
فان كان نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به ولختار المص ان حصول العلم عقيب النظر واجب لم يتعرض الى
ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا
مذهب اخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح
واجب لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام على وجوبه بانا نعلم ضرورة ان من علم ان
العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم
ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب
النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا اخذ قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجاز
ان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض
وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض
الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه
وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح
يتعلق النظر ايضا بايجاد الله تعالى ووجوب العلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه
ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة
لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية
او غيرها وسواء كان معه معلم اولا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم
اخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية يقتضي كمال عقله واستقلاله

الصباحية الدعوية و
هم فرقة من الاسمعلية و
السبعية والباطنية ويقال لهم ايضا
الجوابرية وكان مقدمهم حسن الصباح
الذي خرج الى قلعة الموت الواقعة بقرب قزوين
وكانوا يغشون الناس عدوانا وظلما وقال ومن قتل
بامر حسن الصباح الصاحب الاعظم نظام الملك
بين همدان وبغداد ومن جملة قتلتهم المسترشد
والراشد من العباسية وكان
استيلاكهم واستقاالهم
هلاكو خان الجنكيزي

سه مونز

لا شك انا اذا ادركنا الاشيا المتعلقة بالمحسوسات تدرك امكانها فنحكم بامتناع وجودها من نفسها وعلمنا انها في الامكان فلو لم يوجد واجب الوجود يلزم عدم المحسوسات والثاني باطل وكذا المقدم وهذا القدر من التعلق يكفي لاثبات الواجب تعالى م ر

في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشيا بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم باخباره لصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكر انفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى يفيض من المبدأ العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الفائضة لا يتعلق بما لا حظ للحواس فيه ولا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب فطريق الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا الجواب يخرج عما قيل من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بان يقال ذلك المعلم هو النبي وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة التميز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه

ولا

ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري يعني لا بد ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة
ثم يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافية في العلم بما
يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريا مخصوصا وجب ان يكون عالما بجميع النظريات
المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات
كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لا
اذا رتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا
كان او فاسدا بعد شرائط العلم من العقل والحيوة وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما
عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمط فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط
بطلب مط معين فيمكن ان ينظر في مقدمات ما حاصلة عنده ليحصل مطلوب ما غاية الامر ان المط لكونه
حاصلا لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمط من دليل
ربما ينظر في دليل اخر على ذلك المط فينتج له العلم بذلك المعلم بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا
للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا واجيب
بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل وجوز الثانية مشروط بعدم
سبق العلم بالمط والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق
العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين
والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور
هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم
ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب
بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يصنع ذلك
الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مبادئه المؤدية الى العلم به وكيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه
ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات ما حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوصية ما يؤدي
اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب واما فيضان المبادي مرتبة دفعة والانتقال
منها الى المط بغير ذلك حدس لا نظر فزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمط
اذ لولاه يلزم طلب المجهول مط اقول يرد عليه ان الغافل عن المط ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده
او ملقاة اليه ورتبها فادته الى المط كما ذكرنا انفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات واتصافه ضد
المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تع بحسب
العقل ام بحسب الشرع فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج
عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان
على معرفة الله تع وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق

فهو

قال الشارح قوله المصنف وشرطه عدم الغاية شرط تحقق النظر ووجوده هو الامور الثلثة كما هو الظاهر من العبارة وعلى هذا يرد نظر الشارح على الدليل الاول على اشتراط النظر بالشرط الاول وحاصله انه يمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة لنا حتى يحصل مطلوبا فبعد تحقق النظر ظهر ان غايته حصل لنا قبل ذلك ولا يخفى انه يرد على الدليل الثاني بانه انما يلزم تحصيل الحاصل لو حصل من الغاية شيئا ولم يحصل بحصوله فتدبر وكذا يرد على الدليل على اشتراط الشرط الثاني ما افاده الشارح ولو لم يفسر قول المصنف على ان شرط افادة النظر شيئا عدم الغاية الخ سقط جميع ذلك كما لا يخفى منه

اذا كان غاية النظر هو العلم بالمط على ما فسره ويكون العلم الثاني غير الاول فقد حصل الشرط لان العلم الثاني غير حاصل قبل النظر الثاني هذا وما قيل في الجواب من ان ذلك اجتماع المثلين لا يتاتى مع عرض هذه المخالفة ويمكن التوجيه بان يق مراده ان الغاية الثانية بعينه هو الاول على ما هو مناط الايراد ويلزم اجتماع المثلين عط

يرد هذا ان حمل المجهول المطلق على حضوره وخصوصه ولو حمل على مطلق الحضور وان كان بعنوان انه مطلوب هذا النظر اندفع ذلك لان طلب المجهول مط محال عند ناظر منه

الواجب على قسمين واجب مطلق وواجب مقيد فالواجب المطلق هو الذي لا يتوقف بشرط كمعرفة الله والمقيد هو الذي يتوقف بشرط كالحج فانه مع عدم الاستطاعة

فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اى شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف به اى بالنظر واجبا واما ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسدانية مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعامه ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته ذمه العقلاء وطعنه واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهما واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكره اذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار المصنف بقوله وانتفا ضد المطلق على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا ~~اى لانتفا وجوب الشرعي~~ وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف العلم بصدق الرسول اى لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا ووجوب هذا النظر اى النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لانه داخل في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين على الاقدام عليه فلا امتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بعد ثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك فانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء اى عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذلك ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول انتفاؤه ممنوع لاستلزام المحال اعني افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لانه ليس كل ما يستلزم المحال فثبوته يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا

٣ اى ولانتفا الوجوب الشرعى الذى هو ضد المطلق اعنى وجوب العقل على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا

قيل عليه علم الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة فكثير من الصحابة اذا رأوا المعجزة امنوا بالله تعالى من غير تأمل الى نظر واجيب بان استفادة صدق الشارع من مشاهدة المعجزة مبني على ترتب مقدمة من ان هذا الامر خارق للعادة مقرون بالتحدي امر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا خالق القوى والقدر واظهاره ههنا بعد ما لم يجر العادة به تصديق لدعواه غايته ان بسرعة ترتب الايمان على مشاهدة المعجزة بسرعة ترتب هذه المقدمات لذي المشاهدة تم

الا فهو امر لا اسكات حق والسترة ما يستر به حق

لانه يجوز ان يكون انتفاء وجوب النظر بالشرع من جهة واحدة وهي افحام الانبياء وثبوت وجوبه بالشرع من جهة اخرى فيظهر الفرق بينهما تدبر

لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم
المحال فثبوته يقتضي ثبوت المحال لا يقتضي انتفائه بل ذاته تقتضي انتفاؤه لا يقتضي ذاته انتفائه
فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا يقتضي
انتفاؤه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المحال ليس
من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على
اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان
يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب بحاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان
من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل
قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولذا
قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والنقل
اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي
والاخروي قبل البعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزمه التعذيب
لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب
عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل
لتعاليه عنها وللشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا
الشكر قد يتضمن خوف ضرر لعدم الاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة
الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق
والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر فيتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد
ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه
استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى من تلك اللقمة عند الملك وما يأتي به العبد مما
يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نسلم توقفهما على المعرفة
المستفادة عن النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما
على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه
الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه
الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معنى الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد
بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة
بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم
في بيانه اذا توقف واجب مطلقا على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا لجاز الترك وفرضنا تركه ففي زمان
تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا

وقد تحصل المعرفة بالالهام والتوجهات كما قال حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة وغيره صرفوا همتهم عليه وسلطوا او هامهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم بالكلية حتى تحصل لهم مطلوبهم

قد يفرق بينهما بان اللقمة مستحقرة في نفسها بخلاف نعم الله تعالى وبان تحريك الانملة مما لا يعتد به اصلا بخلاف شكر العبد فانه قد يبذل فيه وسعه

بيان ذلك ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه ليس هو ايقاع الموقوف عليه حتى يكون محالا اذ معنى ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه ايقاعه في وقت جعله المكلف باختياره وقت عدم الموقوف عليه وكان متمكنا من ايقاع وجود الموقوف عليه فيه بدل عدمه نعم ايقاع الموقوف في وقت عدم الموقوف عليه بعد جعله وقتا لعدم الموقوف عليه وصار عدم الموقوف عليه واقعا فيه محال لكن التكليف لا يتعلق بايقاع الموقوف في وقت صار وقتا لعدم الموقوف عليه حتى يكون تكليفا بالمحال بل يتعلق بايقاع الموقوف في وقت الظهر مثلا الذي جعله المكلف وقتا لعدم الموقوف عليه بسبب هذا الجعل عنوانا يمكن التعبير عن وقت الظهر له كما يمكن التعبير عنه بغيره مما وقع في الظهر فلا فرق في قولنا ايقاع الموقوف في وقت عدم الموقوف عليه و ايقاع الموقوف في وقت الجلوس مثلا بناء على انه وقع فيه الجلوس اتفاقا فعلم ان الاول والثالث ليس بمحال واما ايقاع الموقوف بشرط عدم الموقوف عليه فكونه محالا اذ الشرط يجب اجتماعه مع المشروط

قوله فعلم ان الاول والثالث ليس بمحال اي ايقاع الموقوف كالصلوة مثلا في وقت

على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع
الموقوف حال عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا يقال
فيه قول يمكن تتميم هذه المقدمة بان يق لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جايز الترك
لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف بالمحال جايز واجاب المعتزلة بانا
سنتكلم على اصلنا ونثبته والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر
لا يقدح في ذلك والمراد بالتعبد المنفي هو التعبد الديني والمراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما
في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فايدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه
اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لانه يستتبع فايدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الآخرة
ثم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله في امر
الآخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفات الكمالية
وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر ليتميز به صحيحها عن فاسدها وايضا
المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما
مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها
المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود
ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان
شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا
على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين
الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو
وجب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يق قد يكون وجوب
النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف
ويفيده العلم بوجوب النظر ضروريا لا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه
فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير
صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي اريد به تنبيهه ولا يأثم
بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو
المراد بالافحام واما ثانيا فبالحل وهو ان يق ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له
الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء
علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين

امكان تحقق الموقوف بدون امكان الموقوف عليه غير لازم وبدون تحققه مستحيل فان امكان [illegible] تحقق بدون تحقق علتها [illegible]
الواجب المطلق ما يتوقف وجوبه على مقدمة وجودية [illegible]
فان الصحوة [illegible]

عليك الاتيان به ولا يسوغ ذلك اهماله لا يقدح بل يلزم تكليف الغافل بعد علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا فهذا فاهم قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة في قولك لا يجب النظر على ما لم ينظر لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال صلعم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب كون الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال الصيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وتلك الوجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل ولغيره وهو تكليف الغافل ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي صلعم والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قط اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غايته انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك وقيل ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعينا اعم من فرض العين وفرض الكفاية

والحاصل

كون

النظر مامورا به

شرعا لا ينافي كونه واجبا

عقلا كيف والمعتزلة القائلون ٣٠٠

بوجوبه عقلا لا ينكرون الاوامر الشرعية المتعلقة

بوجوبه فلا يمكن ان تكون هذه الدلائل لاثبات كونه

شرعيا وذلك ثابت ههنا لا نفي كونه عقليا حتى لا

يثبت بها اذ الوجوب الشرعي والعقلي

متضادان كما فهم من المتن مرح

لكت الشيء الوكه اذا

علكته ص

الخبر الآحاد

ما لم ينته الى حد

التواتر س

قوله ويل لمن لاكها

بين لحييه ولم يتفكر

فيها اي مضغها بين

لحييه اي جانبي فمه

شرح مواقف

المراد التلفظ بها دافعة

بدون التفكر والتعقل ١٢

قوله يعلم بعضها بالمقايسة

من ان المعرفة لا تتوقف على النظر

لجواز حصولها بمعرفة سابقة وعلى

تقدير اعتقاد حصولها بمعرفة غير

سابقة يجوز ان يكون بالالهام وغير

ذلك مما مر انفا فتدبر

قوله واجيب بان المقدمة اه الظاهر

ان هذا الجواب بناء على انه اراد بالمعرفة

العلم التصديقي بقرينة لفظ العلم ولو اريد

المعرفة في الجملة فالحق انه يلزم تكليف الغافل

مرح

الفج الطريق الواسع بين الجبلين

يجوز ان يكون عدم الاستفسار بناء على ان الايمان

يكفي فيه الاقرار باللسان ولا حاجة فيه الى الدليل

وذلك لا ينافي كون المعرفة واجبة في نفسها فلم

يثبت ان المعرفة ليست بواجبة مطلقا بل انما يثبت

عدم دخوله في الايمان ح ك

٣ فان من لم يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه

وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة

بان تكليف غير العارف باطل لانه تكليف

الغافل م

والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قررو على ايمانهم
والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار الثالث انا لا نم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا
به فهو واجب شرعا لان واجب الشرعي ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشئ ولا يتعلق بما
يتوقف عليه ذلك الشئ واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات اى لا يمكن ان يتعلق بها القدرة
ابتداء بل هى مقدورة بايجاد السبب المستلزم لها ايجاب السبب المقدور الذى هو النظر وذلك
كمن يؤمر بالقتل الذى هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له ابتداء فانه امر له بما هو مقدور الذى هو السبب
الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من
الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس بواجب شرعا بل منهى شرعا اولها
ان النظر فى معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة فى الدين
اذ لم ينقل عن النبى والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر
الدواعى على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال عم
من احدث فى ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا
يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين والقران مملو منه وهل
ما يذكر فى كتب الكلامية الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب
ولم يبالغوا فى تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وبركة صحبة النبى
ومشاهدة الوحى المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يبين لهم و
يدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم يكثر
الشبهات فى زمانهم كثرتها فى زماننا بما حدث فى كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث فى الاعصار الماضية
فاحتيج فى زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا
الفقه ولم يميزوا اقسامه ابوابا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف فى زماننا
من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما
لم يلزم مما ذكرناه قدح فى الفقه لم يلزم منه ايضا قدح فى الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على
هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر
العلوم الشرعية وثانيها انه نهى عن الجدل كما فى مسئلة القدر روى انه عم خرج على اصحابه وهم يتكلمون
فى القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم فى هذا عزمت عليكم
ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه
لا واجبا واجيب بان ذلك النهى الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق
الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل فى صورة الحق بالتلبيس

والتدليس

الجدل هو المباحثة

عبارة عن ثبوت الوصف فى صورة مع عدم الحكم فيها

تلبيس عيب ... پوشیده کردن و مشتبه کردن کار

والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقوله تعالى بل هم قوم خصمون
وقال تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه
واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى
ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلى للقدرية شهو
روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت
الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال تعالى ما اجهلك بلسان قومك ما علمت ان ما لما لا
يعقل وروي ايضا ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي
اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان
قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة
لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح
الله بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا
لا منهيا عنه وثالثها قوله عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد انه لا قدرة
لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب
الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمر بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان
منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان
سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضى وامضى والانقياد له فيما امر ونهى لا
الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر الآحاد لا يعارض القواطع وما استدللنا
به من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر و
هو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبسايطه
اي ما يتالف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له موثر
واما مركبة من العقل والنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله انما الاعمال
بالنيات والنقل الصرف ممتنع لاستحالة الدور فان النقل الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد
وان يستفاد من النقل فيلزم الدور من ثلث القسمة اراد بالنقل الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة
نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي
الصرف ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقل
القطع لا خفاء في افادة النقل الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على

التدليس تعرفه البيع لكتمان السلعة عن المشتري ص

الحصب الحصب في النار اي يرمى ص

التلفيق درهم بجيدان كرد

حضم بالكسر شديد الخصومة ص

فيتوقف افادة السمعيات الصرفة على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول على افادة السمعيات الصرفة فيلزم الدور

انه لا يفيد القطع اى اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة فى كلام المخبر الصادق للمعانى المفهومة وبارادة المخبر تلك المعانى لتلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز فى معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شىء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور لجواز فى الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلى بل يجب ان يأول عن معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلى لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذى هو اصل النقل لاحتياجه اليه واستناده بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلى وفى تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضى وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة فى تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلى قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو فى وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة فى زمن الرسول فى معانيها التى يراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة فى بطلانها وكذا الحال فى صيغ المضارع والماضى والامر والنهى واسم الفاعل وغيرها فانها معلوم الاستعمال فى ذلك الزمان فيما يراد منها فى زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا يحصل العلم بعدمه بمجرد الدليل النقلى او بمعونة القرائن قلنا اما فى الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا تعارض من قبله واما فى العقليات فلان العلم بنفى المعارض العقلى حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفى المعارض فاثباتها بها يكون دورا قلنا افادة

اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل
اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس و
فيما ساه يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد
ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مصححة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه
واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات
المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة
اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو القياس وعرف
بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء
والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الاخر كما
يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال المفهوم الناطق
الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان
القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس
طالعة والنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم تكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني
والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة
اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين
بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى و
محكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه
فيهما وهو الشكل الثالث ومحكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع
وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل و
الاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الا
قتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار
مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا او غير التصديق
اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول
الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم
فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر
والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان
والجدل وتدقيق لما جعل المسلمات الشاملة لمادتيهما قسما واحدا منهما فليجعل في المادة القريبة
ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينقسم الى اليقيني وغيره لانا نقول
كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فما الفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس

لا يخفى ان الموصل مجموع الشرطية والمقدمة الاستثنائية والاستلزام بين مقدمة الشرطية والنتيجة ولا استلزام صريحا اصلا لو استثني نقيض التالي فان قلت مجموع الشرطية والمقدمة يستلزم المط قلت لا اختصاص له بالاستثنائي بل الاقترانيات كذلك اللهم الا ان يقال المراد من الاستلزام الاستلزام فقط بقرينة المقابلة وذلك انه لما كان الاشتمال لا يظهر في الاستثنائي اورد الاستلزام لاجل ذلك فيه ويحتمل ان هنا مسامحة في الاكثر والمراد من الصريح اعم من ان يكون صريحا حقيقة او في حكم الصريح تامل

في هذا الجواب نظر اذ الحكم في الكبرى على افراد الناطق كما ان الحكم في النتيجة على افراد الانسان لا ذهن افراد الناطق بعينه ثم لا يخفى انه يمكن ادراج دائرة النقض بقولنا الحيوان انسان وكل انسان ناطق والجواب الجواب والنظر النظر ثم الحق في الجواب ما ذكره صاحب الموجز ان الناطق وان كان مساويا للانسان بحسب الواقع لكنه اعم منه بحسب المفهوم اذ الناطق للانسان من الافراد الفرضية للناطق والتحقيق ان كل مفهومين بينهما العموم من وجه اذا اعتبرت النسبة بحسب المفهوم لا غير

وقد يجاب بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للاخر اذ يقع كل واحد منهما موضوعا للاخر كليا وهو معنى انه راجع فيه ولا يخفى بعده

بجمال الغفار وهو ما فهم

الاقتراني ينقسم الى اربعة وخمسة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم
الى هذه الاقسام والثاني متصل فانحصر في امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقته يعني
ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج منه قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين
التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق
اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم
فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضي
صدق الملزوم ولا انتفائه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكل
ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض
الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا
نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم
عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين الجزئين لا يستدعي عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع
بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيد ان الظن وتفاصيل هذه الاشياء
مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات
كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا
النوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم
ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد
وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص
قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل
حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ
بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي
اخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا
والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او
يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا
من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا وخصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان عاد
هذا القسم الى القياس يعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الاصول لكون الحكم ثابتا
فيها لغوا لا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة
في غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرنا ههنا والتعقل
والتجرد متلازمان لا استلزام انتفاء المحل انتفاء الحال فان تشابه عرض الوضع للمجرد

والاتركب مما لايتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة
يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شئ لم يعرضه العوارض الجزئية
التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك
والتجرد عبارة عن كون الشئ بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل
لصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه
لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام
المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة
المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح
يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع
قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة
من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها
الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة بالفعل في
المركب وتركب شئ من اجزاء غير متناهية بالفعل مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث
تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه ان يكون بريا
عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فماهيته ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل
بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان يكون منفكا عن صحة
الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجريهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشئ على شئ
يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون
عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على
المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من
المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على شئ على المتقدم
متقدم على ذلك الشئ فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها
والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في
الخارج مجرد قائم بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان
يحصل فيه المعقول لحصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنا

لغيره

يعني ان
باخذ الشق الاول
وهو الانقسام الى اجزاء متشابهة
في الجملة حتى يكون هذا الشق عدم الانقسام ع.سم
الى اجزاء متشابهة اصلا فيتفرع ح لزوم تركب
الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل
ثم لما كان هذا الشق مختصا بهذا المحذور
بمعنى ان هذا المحذور تحقق
فيه ولم يتحقق
في الشق
الاول فصله
عن الاول و
رتب عليه المحذور
الذي يخصه واما
فالمحذور الاول تحقق
ههنا ايضا لا يخفى م ن
قوله وبها انه موقوف
على حصول الاشياء
بنفسها حاصلة لا نسلم
مساواتها في الانقسام
وعدمه لانه من لوازم الوجود
الوجود الخارجي وليس من لوازم
الماهية حتى يلزم من التساوي في
الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا
نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه بل يجوز ان يكون كالوحدة العارضة
للطرفان وايضا لا نسلم ان كل مادي منقسم
فان النقطة مادية غير منقسمة كما مر في بحث
تجرد النفس تدبر قوله اذا كان
مجردا قائما بذاته وانما اعتبر في المجرد كونه موجودا
في الخارج قائما بذاته لان الصورة المجردة القائمة
بالذهن والاعراض القائمة بالذهن لا يصح
لان يكون عاقلة لما نبهت عليه من ان العاقل لا بد ان
يكون قائما بذاته ستر قدس سره قوله اما الصغرى
فظاهرة لا يخفى ما فيه من المساهلة لان المقدمة نتيجة او عكس
ظهور الكبرى للقياس الاول والنتيجة صغرى القياس
الثاني فان القياس من القياسات
المركبة جسيم

٣٠٧

للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كلما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنها معقول اخر مقارنة الحال المحله ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكلما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه وهو دائما حاصل له لا تغيب عنه اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كلما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا اخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معلوما لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته وثانيها ان توقف المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية بعينه يدل على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل وبطلان هذه المقدمة فان مبنى توقف صحة مطلق المقارنة الخاصة لا لذاتها بل للعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهة توقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل للعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في النابع اي من الكيفيات النفسانية

قوله واعترض الخ اقول يمكن ان يجاب عن الاعتراضات الاربعة بان يق في جواب الاول ان كل مجرد موجود اما ان يكون له ماهية غير الانية او ماهيته انية وكل منهما معلوم اما الانية فظ واما غيرها من الماهيات فلانه اما جوهر او عرض ولكل جنس معلوم وفصل ممكن المعقولية لانه جزء للماهية العقلية ويمكن ان يجاب عن الاول بوجه اخر هو انه ان اريد بقولكم بعض المجردات لا تعقل انه لا تعقل بكنهه فمسلم لكنه لا يضرنا وان اريد انه لا يعقل بوجه فهو ممنوع والسند واحد وبعد يتم للمط وعن الثاني بان هذا الاعتراض الثاني لا يرد لان الدليل تام بدونه وعن الثالث بان المستدل بين ان صحة المقارنة غير مشروطة بالوجود الذهني بل هي حاصلة في الخارج فيصح ان يقارن في الخارج وبه يثبت المط وعن الرابع بانه سبيله مكابرة

لا يخفى ان القدرة من جنس الكيفيات النفسانية فجعل النفس الفلكية منها محل تامل بل جعل القوة الحيوانية والنباتية ايضا منها محل نظر وتامل يمكن ان يراد بالقوة الحيوانية والنباتية غير النفس الحيوانية والنباتية بل عرضان حالان فيهما وجعل القدرة من الكيفية ليس على الاطلاق فلا محذور في كون النفس الفلكية منها ويمكن ان يق اراد بالنفس الفلكية النفس المنطبعة وهي عرضية يكون لا يخفى ان المؤثر حقيقة هو النفس المجرد الفلكي وكذا النفس الحيواني والنباتي اللتان صورة نوعية اللهم الا ان يق المراد من المؤثر المبدأ القريب والمبدأ القريب للفعل هو القوة

القدرة وهي امر يؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول هو ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالقصد والشعور هو القوة النباتية فان القدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة يكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد واختلاف الآثار والطبيعة لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم وخصوص من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامام حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والرقي والحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل يسمى قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له آثار متغايرة ففي قوله و يفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب ومصححة للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا يلزم القلب بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المصنف لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي

٣ بالقصد والشعور
هو النفس الفلكية والثاني
هو ان يكون مصدرا لفعل
واحد

القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضاً على القوة المستجمعة لشرائط التاثير بتمامها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص بتعيين وجوده من بين المقدورات المشتركة الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير وبتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفاً بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدوراً للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تع لا يكلف الله نفساً الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها لان حال الوجود الفعل صار الفعل موجوداً فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود والتنافي بين اللوازم ملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الآخر والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفاً به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينتفي التكليف فالقدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدوراً في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايض لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لان اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما توهم من انه يلزم احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان المحتاج احداث الحادث

بالحدوث

يمكن ان يقال هذه مناقشة لفظية لا يدفع توجيه الامام ... ذلك يندفع بانه لا تكلف بان يقال مراد الامام بقوله القوة المستجمعة لشرائط التاثير القوة التي لها جميع شرائط التاثير الا عدم القدرة القديمة لتعلقه من فعليته تاثيرها ووقوعه وليس المراد ان لها تاثير بالفعل ...

... فيه مجال ح ر

اقول يجوز ان يكون مراد الامام من التاثير اعم من تاثير القدرة تاثير الواجب في قوله القوة المستجمعة لشرائط التاثير وايضا يمكن ان يقدر مضاف بان يراد من القوة المستجمعة لشرائط التاثير القوة المستجمعة لشرائط كسب التاثير

١٢

قوله واجيب عن الاول الخ

الجواب انا سلمنا ان القدرة شرط التكليف لكن بمعنى انه يجب تحققها زمان ايقاع المكلف ...

وجوب ايقاع المكلف به فان قيل قد تقرر ان الكافر قبل البلوغ غير مكلف اصلا قلت معناه انه قبل البلوغ غير مكلف بمعنى انه لا يجب عليه ايقاع الايمان فيه حتى لو لم يؤمن قبل البلوغ لكان سيما وانه قبل البلوغ لا يتعلق به التكليف.

فلا يضر تامل فيه هذا ثم لا يخفى ان ما ذكره جوابا عن قوله فان قيل لا يكون اختيارا لاحد الشقين المذكورين فيه بل لا يزيد على الجواب الذي ذكره اولا كما بيناه صلاح الدين

ما حدث آخر وايجاد الموجد بايجاد آخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم يدع
ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل لئلا يرد علينا حكم قدرة الله تع او قدم العالم بل قدرة الله
قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها واحتج الاشاعرة على ان القدرة
مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انه عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل
لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو مح
واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تع وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تع وان
صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعنى لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا
فبالحل وهو انا لا نم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمح هو وجود المعلول بدون ان يكون
له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالته ذلك اذ لم يتخلل
بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد
الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور مح اما بالقدرة الزائلة
فيعود المحذور او الحاصلة فهو المط ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا
يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان حصول الفعل قبل وقوعه
ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا
معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قط وايضا لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة
على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم
من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل
ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به اقول فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة
وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى
قوله حصول الفعل قبل وقوعه مح فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان
وقوع الفعل مشروط بشرط كونه قبله مح الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن
غير مشروط بشرط كونه قبله مح ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان
حصول الفعل من القادر لان هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه
فيه بل منه مع فرض كونه ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل
وحده بل هو ممكن في حد ذاته قط فلا يتصف بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى
الثاني غير مح فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله
وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد مح بشرط قيامه
اذ يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس بمح في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود
ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل

الذاتي بل بالامتناع ٢

واحد

واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص وانما يتم ههنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة
قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا
كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان
يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد
على فعل عمرو ولا يتصور اثنان يكون هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير لما يتشخص به
الفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور
والمقبل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون المعلول الواحد الشخصي علتان مستقلتان
لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من
قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما
امتنع ان يقع بالآخر وقد مر شرحه في مبحث المعلول بتعدد بانفراد علته ولا استبعاد في تماثلهما
اي في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستحيل ان تكون متماثلة لانه يمتنع ان
يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعينه لما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة القدرة على مقدور آخر والا
لكان كل واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور
مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المصنف هذا المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين
لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما
على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين
بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه
فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته
لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى
بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية
فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز
عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور
المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف لهم في اثبات كونه عرضا
التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه
زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي الا ان الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في
الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل
الممنوع انما يتأتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون

قوله
اجتماع علتين
مستقلتين على معلول
واحد فان المعلول هو الاثر لا
التأثير فظهر انه لا يلزم من الدليل المذكور
امتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين او كاسبتين
منه دام ظله

فالكيفية النفسانية اذا لم
تكن راسخة وقد صدر بها عن
النفس فعل بلا فكر وروية لم يسم
خلقا واذا كانت راسخة فان لم يكن مبدأ
لصدور فعل عنها كالملكات العلمية
الاعتقادية مثلا لم يكن خلقا ايضا وكذا اذا
كانت مبدأ الصدور عنها ولكن بروية واذا اجتمعت
كانت
اوغيرها
خلقا وليس
كذلك فان علم
الطب والتفسير وغيرهما
لا يقال له خلق واعلم ان اصول
الفضائل الخلقية ثلثة الشجاعة
والعفة والحكمة ومجموعها العدالة ولكل
واحد من هذه الثلثة طرفان رذيلتان وان
الاطراف رذائل لما فيها من الافراط والتفريط
فضائل لخلوها عنها ولهذا قيل خير الامور اوسطها
اذا عرفت معنى العدالة فالمقابل لها
واحد مستفاد من حاشية السيد
وشرح حكمة
العين

الاخر

دون الاخر تحكم واما الممنوع ان يتاتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف الكرّ من فانه يتغير من صفة الى صفة قال المص في نقد المحصل ان القدرة ان فسّرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان فسّرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش من حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ويضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اى لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا الا ان يقع به الضد بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايض يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل واحد فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد وما يتوهم من ان بين تلك الصفتين لمتنافيتين لازمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتصادقان وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الاخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الاتصالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فيق اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية وادراك حقائق الاشياء ولوازمها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة وادراكه من حيث انه منافر وبهذا ايض تظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا يظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث انه اضيف الى مدرك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا بالاضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد الملائمة في شيء ما فيلتذ به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتالم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اي يختلف

قوله ذلك معنى التضاد الخ فان التضاد ان المتقابلان الوجوديان اللذان لا يكون يتعقل كل منهما موقوفا على الاخر فبامتناع الاجتماع حصل التقابل وبالقيدين الاخيرين حصل التضاد منه

المراد من اللازم لا تصادق بالكون وجود الملزوم مع تحقق

بين اللوازم المحمولة اشتقاقا فاشار الى التنافي بين المعنى المطلق

يستلزم التنافي بين الضوء والظلمة اذ الاان التنافي بين اللوازم الاتصالية يستلزم تنافي الملزومين فكان تنافي اللوازم بحيث يستلزم تنافي الملزومين فلا يصح قول الشارح ان الاول لا يستلزم تنافي الملزومين والثاني يستلزم به ثم قوله لا صدق ان كان من عطف

اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احدهما ويتألم به الآخر وذكر الامام الرازي
بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان
هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلوله
ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي
المنافي ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج المختلف مولم مع ان
امر غير طبيعي فان قيل كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور
الملايم والمنافي واجيب بانه لعله قد يناقش على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه ويتم
تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما
وزعم محمد بن ذكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني او غيبته ونحن لا نمنع جواز ان
يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا
يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي
هو اللذة انما النزاع في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان تحصل بطريق
اخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال او مطالعة
جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بالبال قط لا جزئيا ولا كليا
وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة او الحرارة وقد يحصل الخلاص من الالم من غير لذة كما في حصول الصحة
على التدريج ونحو المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية السؤال
ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمص اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة
خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا
ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص من الالم لا غير والمتن
في بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل
طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال يشهد به التجربة فالحار
انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى ما تتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم
يولم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق
والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها
مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وانكر
الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من قطع عضوه بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد
زمان ولو كان تفريق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بعد العضو

بسوء

قوله وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة الخ فيه ما نقل عن محمد بن زكريا يقتضي ان يكون كل لذة خلاصا عن الالم ولا يقتضي كل خلاص عن الالم لذة فان كون الخلاص لذة يجوز ان يكون مشروطا بوجود شرط او فقدان مانع فلا يرد النقض المذكوران حسين

اى الكاتب بفتح الفا ... [illegible]

حلك الشيء يحلك حلوكة اشتد سواده ص

الحلكة بالضم والحلكة محركة شدة السواد ق

ابيض يقق محركة وككتف شديد البياض قاموس يقال ابيض يقق اي شديد البياض صحاح

بسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يبتدأ العضو للقطوع بالاستحالة الى مزاج شئ يحصل الالم الذي هو مستبب ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجوز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس لصغره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول وسلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه لا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهانان اني ولمي اما الاني فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوس دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان الاحساس شرطه مخالفة ما الكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وازال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوس اذا استمر زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ بحسب استمرارها تقل المخالفة

بزيادة رطوبة دالرست خضد بمعنى اللبث من رابس لبث مضروب هنا على الظرفية للوقت بمعنى المدة ١٢

العقر كشيدن دست بر سري كارد كنز الصقر الجرح والعقيرة ما عقر من جسد وغيره قاموس

فيه تأمل اذ فيه اعتراف بان الالم الحسي لا يلزم ان يكون مستندا الى تفرق الاتصال وليس مراد الامام الا هذا انا حسين

العفص جيزي كه در هم كشد زبان را ناج الرشد البطوطي

سوء المزاج المختلف والمتفق

[illegible]

بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثير والاحساس حتى ربما لم يشعر بها الملموس المحسوس
المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ولذلك كان المغانض في الحمام يستسخن هواءه
اولاً حتى ليتميز عنه ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام اذا لبث فيه ساعة
واثر فيه هواء الحمام وتسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه تراه لا يدرك سخونة هواء الحمام
وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم
ادراكاً والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضاً قسمين حسية وعقلية والحسية
اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة
اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد
قد يعرض له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاض من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة
العقلية اقوى منهما جميعاً فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك
فان القوة المدركة ما كان في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم واقوى كما ان لذة العين
الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون
اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون اللذة اكثر وكذلك المدرك
ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته
اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب
المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل
اشرف لانها مجردات مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات منغمسة في الشوائب
لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من ساير اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات
النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم
المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينياً او غيره فالو نسبة قدرة القادر الى طرفي
المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعاً في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار
هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصاً لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد
هو المسمى بالداعي الى الفعل والترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة
انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيراً ما نعتقد نفعاً في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا
ميل بعد هذا الاعتقاد وربما نا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر
خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب ومعارضة
وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب
لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان لا
قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازماً فضلاً عن ان يكون نفسها

كل ٢

قال ومنها الارادة والكراهة ومن الناس من زعم ان الارادة
عبارة عن العلم بحي او اعتقاد او ظنه بان له فيه منفعة وهو
باطل لانا نجد من نفسنا ميلاً مرتباً على هذا العلم فتغاير الك
والفرق بين الارادة والشهوة ان الانسان ينفر طبعه
عن شرب الدواء ثم يريده
تمت محصل امام فخر

فان الهارب من المسبع اذا عنّ له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع لترجحه في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختيار احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور ترجيح اصلا قالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض المتساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرفها الهارب لا ان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يلود على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة المعارضة بالضرورة ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مماثلة او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة في هذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانت ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لفرضا ما وضدا ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكون الارادتين متعلقتين بالضدين متضادتين ايض يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بانا لا نسلم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل واحد مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل واحد من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه ضرر ويمكن دفعه ايض بان الارادة عند الشيخ ومن تبعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او بميل يتبعه لجاز فيها

كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشئ وكراهة الشعور بضده وقد يراد الشئ او يكره من غير شعور
بضده فارادة الشئ لا يستلزم كراهة ضده فضلاً عن ان يكون نفسها الا ان يق المراد انها نفسها
على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشئ
نفس الشئ بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضاً لان ارادة الشئ قد توجد وقد
لا توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يق نحن لا ندعى ان ارادة الشئ مط
نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعى ان ارادة الشئ الذي يكون ضده مشعوراً به نفس كراهة ضده
المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظ و
القائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام مذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والامام الغزالي
الى ان ارادة الشئ يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروهاً بل مراداً لزم ارادة الضدين
وهو مح لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان
لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مراداً
من وجه وعلى ما مر وبهذا الاجمال تم من نفسير الارادة على راى الشيخ ومتبعيه الى هذا المذهب
اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلاً من الارادة والكراهة لازم للاخر مع
تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اي
كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة المقابل الاخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل علماً
اقول لعل المص حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لاشك ان ارادة الاتيان
بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان بالبال
وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق
بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جايز دون المقابل لمقابلة السلب والايجاب واما المنع
الثاني وقد مر في بعضه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد
النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا اليه انفاً ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان
ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجب المراد اعني لزم وجود ذلك الفعل وامتنع
تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر
هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل
غيره فانها لا توجب المراد اتفاقاً واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد
عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة
وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اذا كانت تلك
الارادة قصداً الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل لا عزما
عليه لان الارادة اذا كانت عزماً على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا
يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد تردد

فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال الشرط من شرائط الفعل او حدوث ما نع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهولاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بانه هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل مرادفا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة فقد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده المنفعة نفعا او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكر هذا الفرق على تقدير اقتدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا فاوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما يلزم من التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور وهذا جاز ارادة الحيوة والموت وجه اخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهي طعاما لذيذا ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه

قوله فبالخلاف والتقييد المذكورين اي الخلاف فيه بين الاشاعرة والجبائيين وجماعة من متاخري المعتزلة وبين قدماء المعتزلة والنظام والعلاف وجعفر وبالتقييد بقولنا اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل جزم [illegible]

[illegible]

حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور

قوله لان ارادتنا الخ بيان لما في نفسه [illegible] الله تعالى وقدرته وارادته وهذا التفسير يقتضي ان يكون متعلق الارادة بفعل يده ومقدورا ومخلوقا له

قوله نفعا يكون اسم ان اي يجوز ان يعتقد ان في اعتقاده ان في الفعل منفعة وقوله او في ميله عطف على في اعتقاده اي يعتقد ان في اعتقاده وميله اليه نفعا

ممكن ان يتعلق ارادة بالحيوة والموت من العقلاء حالتيهما والشوق اليهما حتى بقاء او عروض الموت بالاجل لا الارادة بمعنى الصفة المخصصة المذكورة ح م

تحسب

البحث في بيان الحيوة

بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للالتذاذ وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال اليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة فتغايرهما ضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة والقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج وفي العضو الذابل لا لتسارع اليهما الفساد والتعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل الا على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزايل ورد بانه يجوز ان يمتنع قوة عن بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من التبيين يعني لما كان الحيوة عندنا مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتألف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند المصنف مشروطة باعتدال المزاج النوعي وبالبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعكس سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية

ذكر الاعتراض البعيد في القالبين

الذبول لا يستدعي عدم التغذية بالاسر بل يكفي فيها ان يكون التغذية اقل من التحليل

فلج بفتح اللام دور بودن دندانها از همديگر وكج دست و دور بودن پستانها از همديگر كنز

المفلوج وهو الذي لا يدرك حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ١٢

حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما
ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور اولا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل
الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يق لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج
لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية
المؤلفة وليس هذا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد او تقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط
كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المح او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا
بقيام حيوة ما بالاخر من غير عكس وح تماثل الاجزاء مم كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقائق
لا يق فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول
عدم اشتراط قيام الحيوة بعينها بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول
الذي به يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف
بها كالعمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة من الجنين موتا وعلى هذا يكون
الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال الحيوة
الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المتضادة
مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظ لكان ذلك
تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة
فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجود
والعدم جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية قد يحدث
بعد ان لم يكن يعني يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير اعمى
بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض
الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة يصدر عنها اي لاجلها
الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة
هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على
ما قد في الشفاء انها ملكة راسخة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها
على المجرى الطبيعي غير مارفة فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحالة في الذكر
مع انها متاخرة عنها في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها
اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقدم الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف
الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول
صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة

المبحث في الصحة والمرض

قيد النفس
الحيوانية لان
النبات ايضا النفس نامية
يصدر عنها افاعيل سالمة
فالى الطبيعة لما صرح به السيد قدس سره
م ن

ليس

ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكر في موضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم ولست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة وفي التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو ان عند الصحة هيئة هي مبدأ السلامة في الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة اخرى هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد في اي هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها يدخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقول الحمى حرارة وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل من انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فلهذا ما غلب على الفكر تحرك الروح الى الجهة فللخير المتوقع الى

بالمحسوس

تعريف الصحة جميع البدن حيث اعتبر فيه صحة كل الافعال واما صحة كل عضو فهي عبارة عن صحة الفعل المتعلق بذلك العضو فلا يلزم الواسطة بين الصحة والمرض كما ذهب اليه جالينوس

قال الشيخ في الفصل الثاني في التعليم الاول من الفن الثالث

الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والالم مستقر بصورة الموذي في الخيال لفوات تشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات كالاستقامة المتصلة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية

مبحث الكيفيات المختصة بالكميات

القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيها اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزءه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بانه مبني ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبرت تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثناء وثلاث ورباع وغيرها الى ما يتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبيح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية هي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة

المنطق يطلق على معنيين احدهما المجذور وهو العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه والثاني العدد الذي له كسر صحيح من الكسور التسعة التي هي النصف الى العشر والاصم يقابله بالمعنيين ومن كيفيات المنفصل الاولية والتركيب اعني كون العدد بحيث لا يكون لعده الا الواحد وكونه بحيث يكون لعده غير الواحد ايضا س قدس سره

بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقد
الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك
النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحلت نهاية اخرى
فتبين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما
فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان
كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا
بانه زيد او انقص من المنحنى ومساو له وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها
كلام مجازي على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نم انه اذا
وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن
زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى
الاخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة
المدحرجة على سطح مستو يتوالى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط
مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي
على انا لا نم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به وللكلام من الجانبين مجال وتفصيله
في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهايتاه
وفتل لا يتغير وضعه ورد بان فتله توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه ويرسم ايضا
بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر يستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة
فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم
بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود
الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد مفروض
في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان
يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان يعود الى
وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد به القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان ادعى
توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستو
اذا اثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصلت الدائرة اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة
بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة
فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما يعني
ان الخط المستقيم لا يكون ضدا للخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يتواردا على
موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع
الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم

والمستدير

والمستديرمتضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايض غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايض يقال لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لاجزئين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المص بما ذكرها قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا للمستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك بط اذ ضد الواحد واحد كما مر في بحث التضاد وايض كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا منها لا اولى فيكون هذه بالتضاد اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا يق طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومتضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي وترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد والحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد وحدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد تسمى نفس

لتغيير الدليل
بحيث اصل المدعى واي
ان الخط المستقيم لا يضاد الخط
المستدير بحيث يندفع عنه ما ذكر دلالة
بكفي جريانه في العارضين اعني الاستدارة والا
ستقامة فلا حاجة الى تفريع عدم التضاد بينهما على عدمه
مع معروضيهما حتى يرد ما ذكره

من البين ان كان محمولا في الاصل ١٢

هذا التعريف للشكل العارض للجسم واذا
جرى بجسم بالمقدار تعليمي دل
العارض للسطح ايضا

البحث في الأضافة

للمعروض ايضاً مضافاً مشهورياً ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا
نسب احد المضافين المشهوريين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب
اليه الآخر ايضاً فكما يقال الاب اب للابن يقال الابن ابن للاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف
ونسب الى الآخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلاً اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان ابن اب
اما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس
قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين
كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم
معلوم للعالم ويجب فيه ايضاً التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجوداً بالفعل
فلا بد وان يكون الآخر ايضاً موجوداً بالفعل واذا كان احدهما موجوداً بالقوة فلا بد وان يكون
الآخر ايضاً موجوداً بالقوة مثال كون المضافين موجوداً بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما
اباً والآخر ابناً ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما
التقدم بحسب المكان ومن شأن الآخر التأخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان
متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل واجيب بان التقدم
والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع
المركب منهما ومن معروضيهما ايضاً اعتبارياً فلا وجود للمتضايفين هيهنا في الخارج بل في الذهن
وهما معاً فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود
الذهني فانهما معاً فيه واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك
والاب والابن والمتقدم والمتأخر ولهذا كان لا تنافي ذات المعروض وحده ويعرض الاضافة للموجودات
اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى
كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصاباً والملك كالاكسى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تسخناً وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق
للاضافة في الخارج ووافقهم المص واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله ولا تسلسل
يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين
المحل مغايرة لها فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا يمنع تعلق الاضافة
بذاتها اشارة الى الجواب عن اعتراض بما يورد على هذا الدليل فيقال ان زيداً مثلاً يحتاج في كونه
مضافاً الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة
لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث
ان الابوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا ويتسلسل لانه لما كان
مفهوم الابوة مغايراً لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها ولما حصل
في محل لا بد له مفهوم واكون حصولاً في ذلك المحل والا حصل كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس

ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشئ في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشئ وكيف لا وتحقق الشئ في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشئ على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسب المطلقة لا من قبيل النسب المتكررة التي هي الاضافة فانه يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشئ على نفسه ليس بشئ اذ لا خفاء في ان اتصاف شئ بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله وللزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف للاربعة وثلث للستة وربع للثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه ان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب فيها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان للزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا تتناهى والثاني باطل بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي انما يتم على برهان التطبيق ويرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بني على ان الكل متفقون على ان الله تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي اخر بمحل اخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري اخر فيعرض لهما الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق

يمكن ان يقال وجود الاضافة موقوف على وجود الطرفين فوجود اضافات غير متناهية انما يلزم لو وجد اعداد غير متناهية وذلك ممنوع وعلى تقدير تسليمه وصحته لا يمكن دعوى بطلانه اذ هو مثل نفي الاعداد غير متناهية بمعنى عدم الوقوف على حد لا يمكن اعتبار ما فوقه واما انه يمكن وجود تلك المراتب جميعا بالفعل فغير صحيح فدقق هذا الكلام من المستدل مبني على انه زعم ان القائل بوجود الاضافة قائل بوجود جميع الاضافات فاجاب عن لزوم التحكم والترجيح بلا مرجح فالاعتراض ان كان قطعية هذا الزعم فهذا ما ذكره الشارح والا فلا وجه وكونه موقوفا على وجود اعداد لا تتناهى لا يضرنا بل ينفعنا اذ هذا محذور اخر يلزم من وجود الاضافات ثم فيه ناظر اذ غاية ما زعم المستدل هي دعوى الخصم هي وجود كل اضافة يكون طرفاها موجودين ومعدودين ناظر ثم لا يخفى ورود هذا الاعتراض على الدليل الرابع حيث قال ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة بان يقال ان الموجودات متناهية وايضا لا يخفى جريان الجواب في الوجه الرابع المذكور في الشرح فينبغي ان يقول بدل الاربعة الخمسة وكانه انما لم يفعل ذلك لان ذكر الخامس كان بقية واصلاح للرابع ثم لا يخفى ان جريان الجواب في الكل بعد الثاني لا وجه لجريانه فيه بان يقال وجود الاضافة موقوف على نفس الاتصاف بخصوصية بالوجود على وجود ذلك الاتصاف فلا يصح نعم لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة اذ وجود الاتصاف لا يلزم كما ذكرنا ناهـ

ثم الاختصاص المضاف المشهور بالحقيقي اما باعتبار امر زايد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود
في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص
العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال
الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم
بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات
بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون

البحث في الأين

باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان
يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا
وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة
عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق والا فا
لاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث
بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصول له في ذلك الحيز فهو السكون وان كان
مسبوقا بحصول له في حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصول
اول في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك
قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يعدم المتحرك في ان انقطاع
الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لم يكن
الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول
نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني
من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما
كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصول له في
ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصول له في حيز اخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض
المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق
معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي
وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث
امر زايد على السكون غير مشروط فيه فغير واجب الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة
والا فسكون فندخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الامدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين
واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما
النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه

لزم

لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة
الكون اعنى الحصول في الحيز واحد والامور المميزة حيثيات وعوارض يختلف باختلاف الا
ضافات والاعتبارات لا فصول منوعة لتعددها لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المتشخص قد
يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى الاخر والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو
بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا
او لا دفعة ونظر متاخروهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون
في آن وهو طرف للزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فغيروها لما ذكره المصنف وقال
بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لا عانة
الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببا هذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف
حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما
سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل
وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان ما في القوة نقصانا والفعل تماما بالقياس اليها وهذه التسمية
لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لا يقا بما حصل
فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لايقة بصاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر
ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم
اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك
المكان وامكان التوجه اليه وهو كمال له والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول
كمال ثان ثم ان الحركة تفارق ساير الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير
فالسلوك اليه فلا بد من مط ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المط
حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المط فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المط
حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية
اخرى كساير الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من
الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن
كمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن
لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف
فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في
تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما ورد في هذا
التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما
ان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد بها تميزها عما عداها او يحصل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين

للمعنى

للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت وغير اينية فلا يضر كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة اقول كلا الجوابين لا يشفى العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول ولا ثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله وما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الآن هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون بمنزلتها اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى الحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد آخر هذا التعريف على رأي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في باقي المقولات والمراد على ما ذكرنا آنفا هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها ضروري قد لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيزين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة بواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان يحيط بآنات حصول المتحرك في المبدأ وان وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك ظاهر فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل ان الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت بقولك اعم من ان يكون آنا او زمانا اخترنا انها يتصف بالوجود في زمان قبل ان الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكلي في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين فذلك الحصول امر آني منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول لم يستعمل في حد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة

الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعددت تلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا ينقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل للموضوع الواحد بالشخص في زمان واحد ومقولة واحدة فيلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسبة هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا المتشخص بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متغايرة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافتها يعرض لها هناك نسبة فان تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد وان سابقا ولاحقا فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون الآنية اما متغايرة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول القول بان المتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا ممتدا في الحركة الى منتهاها مما يأباه الطبع وعن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل لان الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة

لان الموجود في

لان

لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه اخر وهو ان يقال لفظة الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل الثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل يختلف مقدارها اختلاف الافعال التي يضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالاخر فان قولهم الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيهما بل الحادث فيهما انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل المنع على اي حال ويتوقف اي الحركة على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان من حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك والبهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي يقع فيها الحركة واليها اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان لان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار وانما يتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرح به والا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متأخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة التبييضية فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزمة لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان فلا بد لها ايضا ولذلك من مسافة او ما يجري مجريها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة القديمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورة مخصوصة يفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا اول كان لها توجه من حالة يكون الحركة عنها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتأدى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ للحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله وهما اعتباران متقابلان

بحسب

احدهما

احدهما بالنظر الى ما يقال الان له قال لا اما المبدأ والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدأ وذي المنتهى
واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما الاول
على سبيل التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وذو المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ واما
الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما علة للاخر فهما اما متضايفان او اما
متضادان لكن ليس كلما تعقل مبدأ الحركة فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله
احدهما بالنظر الى ما يقال الان له فان المبدأ والمنتهى انما يقال الان لذي المبدأ وذي المنتهى ولو اتحدت العلتان
انتفى المعلول وعم لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالي للمكان المتصف
بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو لها بل فثم انه
للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها تين الحركتين
تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهي
متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول
لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي
عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة متحركة اي
للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة
لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر
فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم
منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا
لوجود الحركة بشرط زوال الحالة الملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما
زعمتم في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج
هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى المنتهى المسافة وانها لا اجزاء لها بحسب امتداد المسافة
وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة اياها لا يفيد تعددها شخصيا فلم لا
يجوز ان لا يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة ثم قال الكاتبي غرض المستدل هيهنا ان المحرك
للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال الحالة الملائمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات
الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم بالدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادئ لحركاتها
والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وهو المراد بقوله
وعم التالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو
كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل
مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان
يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات بعضها حركة نفسه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوي

والجسمية

فى الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا تعم ولا تدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام فى جميع الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر الوجود وكالمعم وعا للاجسام ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفى جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شئ مما ذكرتم فى الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة فى حال اما يعنى ان الطبيعة مختلفة فى الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل فى حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعى مثلا فيقتضيها ليحصل فلا تكون لذاتها مقتضية للجزء الاول سيجئ الجزء الاول لبقائها بل يقتضى الجزء الاول ليحصل الجزء الثانى فلا يبقى الجزء الاول لبقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة فى جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا فى جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التى يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا فى الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اى المقولات التى تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف فباقى المقولات لا تقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة تقع دفعة ولا يعقل حركة فى مقولتى الفعل والانفعال يعنى ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجوهر انما توجد دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان المراد بحركة شئ فى مقولة ان ذلك الشئ بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر منه فالجوهر ان لم يكن حالا فى آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة فى المقولة وان كان حالا فى جوهر آخر فالجواهر التى ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شئ منها فى زمان الا آناً وثبت الحركة حال الحركة لان لا استقرار فى الزمان فى الحركة واذا كان كل منها فى آن فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما فى آن زمان لا يكون شئ منهما موجودا فيه او لا يكون والثانى يلزم منه تتالى الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او هيولى وقد علم انه لا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة فى الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك المحال لكنه لزم محال آخر وهو انه اذا خلى الموضوع فى زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له فى ذلك الزمان حركة فى الكيف لان الحركة كما تنتفى بانتفاء المتحرك تنتفى بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هى موجودة آنية لا يوجد شئ منها فى الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فليسم مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم نارا كذلك ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لوازم الحركة عنها ولا مخلص الا بان يقال للمتحرك الاينى فيما بين المبدأ والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يعرض له تجسم بسبب استمراره وعدم استقراره اينيات غير متناهية كل واحد منها يفرض

الفرق ان الكيفيات وسائر الاعراض لا يتقوم الموضوع بها بل الامر بالعكس بخلاف الصور لانه فى الهيولى اذ بها يتقوم الهيولى فامتنع وجودها بدون الصور بخلاف الاعراض حسبتم

فى ان فقط وكذا للمتحرك الكيفى فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان نفرض فيها كيفيات غير متناهية
يفرض كل منها فى ان فقط وكذا الحال فى الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الاينون والكيفيات والاوضاع والكميات
فى الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التى يمكن فرضها فى خط واحد متصل وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون
بينهما خط يمكن ان يفرض فيه نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض فى الحركة اينان او كيفان وجب ان يكون ما بينهما بحيث
يمكن ان يفرض فيه اينات او كيفيات لا تقف على حد قالوا ومثل هذا الحال السيال الذى يتبدل افراده على محله مع بقاء تشخصه
لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة فى الجواهر واعترض عليه بان المادة الشخصية للعنصريات انما تتوقف
على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها
بتشخصها فتكون متحركة فى الجوهر كتحركها فى الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك
الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بتشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصورة باسرها مع بقائها موجودة
بدونها وهذا القدر كاف فى كون تلك الصورة جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على النحو المذكور
ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا تتحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان
تتقوم بصورة معينة والذات اذا لم تكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شىء الى شىء فاذا تحركت الهيولى
فلا بد ان يكون لها حال تحركها متحصلة بالفعل اى متقومة بصورة معينة من مبدأ الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك
فى الصورة بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصورة متعاقبة
لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة فى الصورة عليها لانا نقول هى مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة
الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس شىء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فليس هناك
حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة الا بالصورة المعينة
وذلك لما تقدم من انها فى وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت فى ذاتها متحصلة بالفعل
لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال اقول وايضا انما يتم البيان فى عدم حركة الهيولى فى الصورة الجسمية ولا يتم
فى عدم حركتها وحركة الجسم فى الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها
فى بعض بسائطها وحده او فى جميعها معا وقد عرفت استحالة الحركة فى الجواهر البسيطة ايضا ومما ذكر من انها
تتعدد بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة فى جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل
مركب اخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعى لما بين من امتناع الحركة فى الجواهر
البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعى فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه
فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقى على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير
مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة
لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اخر وتحرك فى الكيف حتى
صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشدية الى نوع اخر منها اعنى
الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم فى الاضافة تبعا للحركة فى معروضها الحقيقى اعنى السخونة التى هى من

الكون

الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل وكان اصغر مقدارا من
جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه وكان على اشرف اوضاعه ثم تحرك حتى انتقل الى وضع هو اخس اوضاعه
فقد انتقل الجسم في هذه الصور بعينها من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا للحركة في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه
الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء
متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا في طبيعة
غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المصابيح بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم
استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشئ واجيب بان ليس
معنى عدم استقلال المصابيح ومنى بالمفهومية مجرد كونهما نسبية حتى يرد عليه النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه
كونهما تابعين لمعروضهما في الاحكام واما الجدة فيقع دفعة فلا تقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى
النزول او الصعود فلا شك انه تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقد
الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا
والا لزم التوجه الى الضد معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشئ الواحد في الزمان
الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين
الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هنا حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين
والتبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الاخر لانه
منقوض باشتداد الجسم من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون
الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هنا حركة
من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن في زمان والتبرد في زمان اخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما
ان هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان في التبدل
والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الالة واما في القابل وذلك لان العزيمة
قد ينفسخ يسيرا يسيرا او الطبيعة قد تحور كلت والالة قد تكل فكذا في هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة
او في الطبيعة او في الالة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما في القابل فربما ينتقص قبوله
واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في التاثير
يستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا ففي الكم باعتبارين الذبول والنمو الثاني والمكبوبة عليه
لصدع الانية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب الى التفصيل ووقوع الحركة في
المقولات الاربع مبتدا بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول اما
التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل
منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم غريب كما
في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب

كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضاً التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف وقد اشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وفي بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يرد عليها الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي مقدارا معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا والجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يكفي ما بينا على رأي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاء فيجوز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزؤه فلا يتحقق يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار آخر وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه صورة ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر كما سبق آنفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمصنف ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الرأس يكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا مص مصا قويا وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج ثم تكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤ الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ بماء الورد وما ذلك الا لحدوث خلاء فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رأيهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم او حجب ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الآنية اذا ملئت ماء وسد رأسها واغليت فعند الغليان ينصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الآنية فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه حين عاد الى الحجم الاول بل صغر

جحمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار
بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل
عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء
الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منهما على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منهما في اينه او
وضعه او كيفيته لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت
عليه قبل ذلك بدخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله
وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا
واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية
فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد عرفت ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك
المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة
الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا
تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان
له المقدار الصغير مع امر اخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير
انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير ففي حالتي النمو والذبول متغاير
فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول ومما حققنا ظهر ان لا اثر
لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المعنى لان مجموع الزائدة
والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يصيرا كذلك وكذا
الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل
الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدأ نموه الى منتهاه
شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه
لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا
مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر عشير لما
كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف لا
المحسوس مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة
واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة
يتوقف على اثبات امرين الاول ان محال الكيفيات قد يتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي
لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل قنعوا فيه بما يحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس
على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد

على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات
بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان
الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجه الابطال لهما في مبحث المزاج
والمص اشار هيهنا الى ابطال مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه
اجزاء نارية كامنة كان يجب ان يحس بحر باطنه من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما
بط بالحس في الاين والوضع ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا
بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى الامور الخارجة
عنه المحوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية محوية معا كما في غيره وتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة
وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج من غير تبدل المكان فان
قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هنا اجزاء بالفعل فثبوت الحكم
لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان
المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المبدا والمحل والقابل واختلاف
المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام
اختلاف الحركات قد يكون بالمهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف
بالتضاد وقد توصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان
تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه مهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة
العرضي لا يختلف باختلافه مهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا
والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك والمحرك او الزمان نوعا لان تنوع المعروضات
او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز ان يكون نوع واحد كالحرارة بموضوعين مختلفي المهية كالانسان
والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر انه لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فان
الحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف المهية
ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف
المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك
الاعظم اذا اختلف المبدا والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين
فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود
مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدا و
المنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد
على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله
ولاختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدا والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي

لا يختلف الحركة

قوله التي جعل الزمان عارضا لها الذي من التعلقات
النسب اي ليس المراد من التعلق هيهنا التعلق
العروضي بان يكون الزمان مقدارا فان
التعلق مخصوص بحركة الفلك
الاعظم والكلام في
مطلق الحركة

وقد

وقعت الحركة فيها يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع
بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالتشخص فلابد فيها
من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع
غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة
بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدة التشخص
يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة
باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع
يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع
والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما
يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار
الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود
في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك اخر
قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة يوجب
الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك اخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب
اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة التي اكتبه مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب
الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر
لم يكن محركا وكان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر
واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك
لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم
فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك امر جزئي
مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالتشخص واقعة بمحركين اقول لما تقرر ان الحركة بمعنى الكون في
الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالتشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم الحركة بمعنى القطع في الخارج اندفع
عنه الاعتراض نعم يرد علينا اعتراض اخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالتشخص مجموع الحركة التي بعضها
مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعلق في محركها لان
محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالتشخص وكل من هذين المحركين
جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالتشخص بلا اشتباه فالصواب ان يمثل لهذا المطلب بان حجرا واحدا بالتشخص مثلا
اذا تحرك بالقسر مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رماه زيد او عمرو
وغيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد بالتشخص تبادلا على سبيل البدل ونحن بينا في مبحثه انه يجوز توارد هما على سبيل التعاقب ايضا

وحدتها بالجنس
فيعتبر فيها كون الانواع
المختلفة منها داخلة في جنس
واحد قريب او بعيد كحركة التسخين
مع حركة التبرد او مع حركة التسود كالانتقال
مع حركة النمو وبالجملة المعتبر فيها هو بعض ما اعتبر في

اليه من اراد الاطلاع عليه اما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر بالتضاد
بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد السافل الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد
الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او
من موضع الى موضع اخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة الى الحجر ولنا
بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين تضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر
ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد ولا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على
سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد
ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل
متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بعينها مع عدم علية لا يدل على عدم
عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة
الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد
المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة
لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى مقتض لتضاد الحركة
وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض
كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئيهما من التضاد بالعرض لكون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط
والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض
ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان
بخصوصيته بحيث يوجب صدق حد الضد على المعروض وعلى ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد
الضد على المعروض به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضد على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة
امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في مادة من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى
من حيث وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين اعني الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما
مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين الوصفين العارضين
اعني وصف المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين
بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كما ان
ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان
يكون احد الوصفين المتأخرين علة للاخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع
عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين
الحركات المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدأ احدهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط
المذكور اعني اذا كان مبدأ احديهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع

المستديرة

[illegible] العبارة تقول ليس اذا كان الشيء متعلقا بشيء يكون ذلك ليس [illegible] يعرض له التضاد [illegible] يجوز ان يكون هذا الذي هو عارض المتعلق به امرا داخلا في جوهر المتعلق [illegible] من الشيخ

او مما يتعلق به

المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف
بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه
فليرجع اليه هذا فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط
من المحيط الى المركز اما فيما سوى ذلك فلا يتحقق ما اعتبر في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا
بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث
التوجه اليهما فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية
التباعد اما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات
وفي ذلك بل يعرضها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام
واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل على المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كما
بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة والى هذا
المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب
لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان
المكان عبارة عن البعد على ما هو رأي افلاطون ومتبعيه لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده
فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثر امتدادها في الوهم الى ما له
من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة والزمان
ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بهما المهية لا بل للحركة من
زمان ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم مطلقا
لما في الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف وتسمى بطيئة ويعبر عن السرعة بانها كيفية تقطع بها
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل والمسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطؤ بانها كيفية تقطع بها
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول والمسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف مهية الحركة بسبب
اختلاف السرعة والبطؤ لان السرعة والبطؤ يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول يقابلهما ثم كل من
السرعة والبطؤ هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا اخط لها من البطؤ وبطيئة لا اخط لها من السرعة ام لا
بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطؤ بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاصح عندهم
هو الثاني لان الحركة لا تكون الا في زمان ومسافة اي ممتد في احد المقولات الاربع وكل منهما ينقسم الى لا نهاية فكل
حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف
تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا
للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطؤ وبحسب تلك المسافة بطؤ بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك
السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة
في ضعف ذلك الزمان وسبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف بالمقابل

دهر

ذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المصنف مذهب الفلاسفة فقال
لوكان سبب البطوء تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان
الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى
حركاته المعدومة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكون الفلك الاعظم قد يقطع
في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب
ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات
الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة
في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء البطوء سبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية اما
الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان
الجبل ولا يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية
كغلظ القوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية ايضا كرقة الحجر في الماء كما يصلح سببا لبطوء الحركة
القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوئهما نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق
فلا انقطاع الذات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي
من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن السمت الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب
الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث
الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروا ان كل حركة مستقيمة
تنتهي لا محالة الى السكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع
وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تنعطف الى سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون ما بينهما اي بين المستقيمتين
ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق
فق الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد
والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا
ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال
وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان
الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا آنيا اذ ان ميل اللاوصول غير ان ميل الوصول
لامتناع اجتماع الميل الى الحد مع الميل عنه في آن الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا
فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما ان علة
الوصول الى الحد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة
الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول
مثلها ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة اللاوصول لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة

اعلم
ان الحجة البرهانية
التي اعتمد عليها الشيخ
الرئيس في اثبات هذا المرام
هو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك
الجسم من حد الى حد في المسافة والمحرك
للجسم الى حد لا بد ان يكون معه فالموصل له الى ذلك
الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فاذا الميل
[illegible]

القوب

على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول آني وكذا اللاوصول لما بينا انفا فبين الآنين زمان
سكون لما ذكرنا انفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام
منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في مسافتها والزوال عنها
مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نم ان اللاوصول آني فقوله صدق انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله
زمانيا والا لكان الوصول ايض منقسما زمانيا قلنا نعم فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها
آنيات لانها انما تحصل عند انتهاء الحركة مع ان نفي الكل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا
تحرك زمانا الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق
الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا في الزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه قوله الجبائي لا شك ان
الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيضعف الاعتماد المجتلب في الحجر ويضعف بمصاكات الهواء
المخروق ويتجلى في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد
التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل التعادل وعند التعادل يجب السكون
والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما
فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع فيكون
الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون
بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايض في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه
صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة وح يجب وقوف
الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل
بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة واجيب بان الخردلة
لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها بريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل
فذلك الفرض مح ويجوز استلزامه للمح الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجبه لا
اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا توجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا
مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد لنفس
الحركتين في غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فنعني به حفظ النسبة الحاصلة
للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل
من غير تغيير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير
تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى موجود مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد يكون من صنف
الى صنف ومن فرد الى فرد فيكون النوع هنالك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار فلما بينهما
يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ويقيد عما من شانه خروج عدم
حركة الاعراض والمفارقات وظاهر ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضادهما معا نصا

مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين ويتضادّ لتضادّهما فبه السكون قد يعرض له تضاد كما يعرض للحركة
لكن تضادّ السكون انما هو لتضادّ ما فيه السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة
يضادّ سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقر فيه زمانا اقول هذا انما
يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضادّ اذ لا امتناع في ان لا يتحرك
جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وقسري وارادي
الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي
وقسري وارادي لان مبدأه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو
ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة
ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك
غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف اي ليرد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي
كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول
الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند عوده الى الحالة
الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي فلا تكون الحركة الطبيعية عليه بنفس الطبيعة وحدها لان
الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة
فكل حركة طبيعية فهي تستلزم هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات المستديرة
كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب عنه بان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا
عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسريتها مستندة الى قوة مستفادة
قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدا خارجي وتلك القوة قابلة للضعف
فلا يزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة فتستولي الطبيعة وتحرك الجسم بالحركة
الطبيعية بشرط مقارنة امر غير طبيعي وتعرض البساطة ومقابلها اي التركيب للحركة خاصة اي لا يتصور
في السكون تركب وانما تعرض البساطة والتركب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي
قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ارادة الى الحركة
فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم ما هو علة الحركة وهذا بخلاف الحركة
فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فظهر انها
ليست من التركيب في شيء وانما الموجود هاهنا هو شدة والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة
وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء
نسبته مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد

بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة

صح

لا يكون

لايكون قابلا لكالعرض الحال فى الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة
ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا ثم قيل الحركة المركبة لا يتصور الا فى المتحرك بالعرض لامتناع كون
الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة
المركبة قد يتصور فى المتحرك بالقسر كما فى الحجر المرمى الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة
القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذى رمى اليه بل الى سمت مائل الى مركز العالم وفى المتحرك بالارادة
كالطير اذا رمى الى سمت وهو يطير الى سمت اخر فانه يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعنى سمتا رمى اليه وسمتا
يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى الجهتين مختلفتين حركة ذاتية ممنوع والسند الامثلة
المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضى الدور اختلف المتكلمون فى ان الحصول فى الحيز الذى هو جنس الاكوان
الاربع هل هو معلل بمعنى غير الاعيان ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى اخر يعلل به الحركة والسكون
وذهب ابو الحسين وباقى المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار
المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اى الحصول فى الحيز ولا انواعه اى الحركة والسكون بما يقتضى الدور
وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذى هو حصول الجوهر فى الحيز فلو علل الحصول
فى الحيز وانواعه بها لزم الدور البعد الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه اى الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة
ما للشئ الى الزمان وكونه فيه او فى طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع فى طرف الزمان ولا يقع فى الزمان ويسئل عنه بمتى
ثم المتى كالاين حقيقى وهو كون الشئ فى زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف فى ساعة معينة وغير حقيقى وهو بخلافه
ككون الكسوف فى يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون فى
زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما كان متى نسبة الشئ الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال وهو اى الزمان مقدار
الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخر قال الشيخ فى الشفاء الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم
ومتاخر والمتقدم منها ما يكون فى المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون فى المتاخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة
لا يوجد مع المتاخر عنها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للتقدم والتاخر فى الحركة خاصية يلحقها
من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة مقدار منقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله
العارضان لها باعتبار اخر معناه ان هذا التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه
الحكماء بل باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر فى مبحث التقدم وانما يعرض المقولة
بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضاتها اى مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور
ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام
فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجود معروضاتها وعدمه اليه اى لا يفتقر وجود معروض
المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات
متقدمة على الزمان لان الشئ متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم
متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعنى الان المفروض كالنقطة يعنى كما ان النقطة ليست جزءا

موجودا

من الخط كذلك الآن ليس جزءً من الزمان وذلك لانه مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين
الكميات المتصلة ليست اجزاءً لها والا لما امكن تقسيمها الى اثنين بل تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثاً
والتثليث تخميساً وعلى هذا وعدم في الزمان لا على التدريج جواب عن معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان
لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان للآن زمانيا لا آنيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد
قط فيكون زمانيا منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوده ولو لم
يكن كان الآن الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال فتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان
منها وتقرير الجواب ان هنالك قسما ثالثا ثابتا ان الحصول التدريجي حصول ما هو اتصالية ينطبق على الزمان
كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصوله في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان
ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة ما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا
في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين دفعي لان الآن
الذي يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الاخر واما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على انه يوجد
في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان الا ان الحركة زمانية
بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من الآنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو
القسم الاول وبين الدفعي الذي بيناه والوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم
الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان
آن الا ويكون عدمه فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا يتخلل فيه قبل الكل في حدوث عدم
الآن وهو آني دفعي اقول لكل ما هو غير الزمان والآن يوجد في احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجدا فيه والا لزم التسلسل
فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا في نهايته وكذا الآن لو
كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم ان وجود الآن
في آن حتى يتصل ان عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن آني فقوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون
امتداد قط قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهو لا لوجوده والنزاع فيه وسلم
ما مر انفا وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان
حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة
تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى البعض ونسبة اخرى تقع بين اجزائه واشياء اخر غير
ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه
من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا اخر وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان
يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او انحناء
من غيره والوضع قد يطلق على معنى اخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة
بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك اي الملك ويسمى الجدة ايضا

هو

اقول ان هذا القسم داخل في الوجه الثالث من الدفعي لانه واسطة بين التدريجي وبين الدفعي الذي تناول الوجهين وهذا كانه لا ينبغي ان يشتبه على احد سيما الشارح العلامة

نسبة الشئ اى هيئة تحصل بسبب نسبة اى ملاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه
المصدرى بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه

الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا يلزم التسلسل يعنى ان الثامن من المقولات التسع هو
ان يفعل وهو تاثير الشئ فى غيره على اتصال غير قار كالحال الذى للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو
تاثر الشئ من غيره كذلك كالحال الذى للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين منهم المصنف الى ان
ثبوت هاتين المقولتين انما هو فى الذهن اذ لو وجدتا فى الخارج لافتقر كل منهما الى موثر ويتحقق هناك
تاثير وتاثر اخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تاثير وايجاد حتى الايجاد الذى لا يفتقر
الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى الدفعى من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل ان ذا كان الفاعل
يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال
المنفعل هو ان ينفعل وقال الشيخ انما اوثر لفظا ان ينفعل وان يفعل
على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة
وانما المقولة ما كان توجها الى غاية ما من وضع او كيف
او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظا ان
ينفعل وان يفعل مخصوصان بذلك والحمد
لله اولا واخرا وظاهرا
وباطنا

المقصد الثالث

في اثبات الصانع تعالى وصفاته وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب
والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل اشارة الى دليل وجود الواجب بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت
المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب
وهو المطلوب الفصل الثاني في انه تعالى موجد العالم بعد عدمه نفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى تاثيره تعالى
في العالم بالقدرة والاختيار بمعنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى تاثيره تعالى فيه بالايجاب
واحتج على انه تعالى موجد بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب الاول ثابت لما بينا من قبل
ان العالم بجميع اجزائه حادث والثاني لانه بين المنافاة ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب لزم قدمه اذ لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن المؤثر التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث
اخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وسائر المتكلمين على ما مر
في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان
غاية ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون الواجب تعالى
هو القادر ولم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر
هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة
غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله حادث بل انما
ثبت حدوث الاجسام واعراضها ولما لم يثبت عند المص وجود المجرد اطلق الحكم بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود
المجرد لم يثبت عنده عدمه ايضا كما قال في فصل الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما
قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرته تعالى اراد ان يشير الى
الاجوبة عن ادلة المخالفين بتقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك محال لانها تقتضي
امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما قطعا لان المؤثر ان
استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وجود الاثر
وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن منع الوجوب والامتناع لان للاثر اعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة
وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا ما يقال ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان
يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل وح يجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر ان اراد وجوب

صدر

صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعنی انضمام الارادة الى القدرة قلنا نعم لكن لا يضرنا لانا ندعی امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن الارادة وانتفاء الارادة وح يمتنع صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر قلنا نعم وتقريرها الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنی التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده فلا تمكن من الترك فلا يمكن واما حال عدمه فلا تمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال يعنی نختار انها حال العدم لا الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه تقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشیء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفی محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معنی التأثير وحيث لا اثر فلا تأثير وتقرير الجواب ما اشار بقوله وانتفاء الفعل ليس بفعل الضد يعنی ان القادر هو الذی يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية العلة تستلزم عموم الصفة يعنی ان علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة اى قدرته الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات لان علة المقدورية عامة لجميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لله اقول لا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور هو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم يخصون خلق الاجسام بقدرة الله تعالى والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استنادها الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال مبنی على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشیء وانما هو نفی محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدوم وما بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدورية تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون لخصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانع من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه فكانهم ارادوا معنی آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حی عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا

فلا يحصل عنه تعالى الصدور الكثيرة عن الواحد الحقيقی بلا ترتيب عند الحكماء وعدد

الشر عند الثنوية و

صدور القبيح مطلقا عنه

النظام وشمس ملحدا المعنی ان ثم

تلك الاشياء وان كان ممكنا عنه تعالى

بالنظر الى قدرته العامة لكن بالنظر الى ارادته

الحقيقية او حكمته او مشيئته يمتنع ان يصدر عنه

تعالى شیء منها واما ما قال هذا المحقق من ان الحكماء ينفون

القدرة لا عموما فليس بجيد اذ قد عرفت ان الايجاب الذی يقول

الواقع وذكر بعض الاعلام انه لقائل ان يقول ان الوجوب

بالاختيار

الذی هو مراد المتكلمين

يعم الوجوب بالاختيار والارادة

التی هی غير زائدة على الذات لا ينافی

القدرة والاختيار على تفسير الحكماء يعنی انه ان شاء

فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شائه في الاول ففعل فيه بالمشيئة

القديمة التی هی زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام

الاعلى واما صدور ان الفعل كالعلة التامة

عن المعلول في الزمان مع تخلف

حكم بانفكاك الارادة

الواجب

تعالى مع كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الازل

من العقول الكثيرة ليس في حال واحد باعتبار واحد فكما يكون

ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظ اللفظ فلا يجتمعان في واحد لكنه غير لازم مما ذكروا الاحكام والتجرد واستنادكل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام اتفق جمهور العقلاء على انه تعم عالم والمشهور استدلال المتكلمين وهما اورده المصنف احدهما ومن استدلال الحكماء ايض وهما اورد المصنف كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المصنف هو انه تعم فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على نسق وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد بالانتظام والاحكام كل وجه بمعنى ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيها اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظ انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فجل اثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان ترتب الماء وتسخين النار يتفقان بهما قلنا المراد اشتمال الافعال والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وترتيب معايشها كما للنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون لها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المصنف فهو انه تعم فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيلزم الدور واجيب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبر به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظ ان منع هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء فالاول منهما ان الباري تعم مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تعم عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حصول المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو

فعلى هذا التقرير لا حاجة في اتمام هذا الدليل الى ضمه المقدمات الاخر دالة على علمه بذاته كما اشار اليه الشارح وصرح به المحشي بل هو مستقل في اثبات المط واما تركيب الدليلين الدالين على علمه تعم معا فتقريرهما ان الحق سبحانه تعالى مجرد وفاعل الافعال المتقنة المحكمة وكل ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبافعاله اما الصغرى فلانه مجرد قائم بذاته وموجود لذاته وكل شيء غيره فهو موجود له وحاضر عنده لكونه معلولا له وكل ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبما سواه لما عرفته ويمكن ان يجعل كل واحد من الدليلين ...

اشارة الى دلائل عامة لا الى دلائل تامة لاحتياج كل منهما الى مقدمة غاية كما لا يكفي في اثبات احد العلم له تعالى بذاته وبما سواه وظهر مما ذكرنا في تقرير اثبات العلم بذاته ايضا وهو ان علمه تعالى بذاته انما هو عين ذاته لا امر زائد عليها ومما ذكرنا في تقرير اثبات من الدليلين المركبين لاثبات علمه تعالى لا مدخل له في كيفية علمه بما سواه ايضا على المذهب الحق من كونه بحضور ذات الاشياء عنده وسيأتي تحقيق جميع ذلك انشاء الله تعالى
الرزاقي

قال الشارح وكانهم ارادوا معنى اخر اقول قال شيخ الاشراق في حكمة الاشراق بهذه العبارة وكلمات الاولين مرموزة وما رد عليهم وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز وعلى هذا يبتني قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب وفرشاوشتر وبوزرجمهر ...

مجوس هذه الامة ولهي دمانى اي وليست ايضا قاعدة الكفار المانوية الذي كان نصرانى الدين مجوسي الطين واليه ينسب الثنوية القائلون بالمبدئين احدهما الخير وخالقه وهو النور والاخر الشر وخالقه وهو الظلمة ومما يتجاوز الحد وتعديته تبعا وزه عن قواعد الحق وتعديه الى التثنية الباطلة وما يفضي الى الشرك بالله تعالى اي وليست ايضا قاعدة يفضي الى الشرك كقواعد

بعض المشركين من الملتين وغيرهم انتهى اقول يمكن تاويل المانوية والمجوس القائلين بالمبدئين الفاعلين احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر بحيث لا يلزم شركهم بان يكون مرادهم بفاعل الخير هو الوجوب وبفاعل الشر هو الامكان فانك قد عرفت ان الخيرات كلها راجعة الى الوجود ومنبع الوجود هو الواجب تعالى والشرور كلها راجعة الى العدم ومنبع العدم هو الامكان وانما يلزم الشرك لو كان كل واحد من المبدئين موجودا او مؤثرا في الوجود لكنه ليس كذلك بل احدهما موجود مؤثر في الوجودات وهو الواجب تعالى

عنده فلا يكون الشئ عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى والى الاخير اعني ثاني وجهي الحكماء على اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين هما الطرفان بالظرف ونسبة الشئ الى نفسه محال اذ لا تغاير هنالك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحضور الاشياء بانفسها عنده وكذا علمنا بذواتنا وبالامور القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء فيه فان انكشاف الشئ على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج منها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني هو الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما

كمال الاسبقية
لمنال معرفة كنه ذاته
تعالى والتعجب انه كيف حصر ذاته تعالى
مقتضية للمعدومات والممتنعات وكيف جعلها
متعينة حاضرة مع ان التعين والحضور لا يمكن بدون الوجود
تقاصر وقال وهذا غاية ما يقال في هذا المقصد الذي تحير فيه العقول
ذوي العقول هذا واكتفى بعضهم في كيفية علمه تعالى بالحوادث
قبل الايجاد بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى
وغمض عن الاشكال لا هو في وجود
كونه تعالى عالما في الازل
بخصوصيات
الاشياء واحوالها من حيث التعيين والامتياز والعلم الاجمالي لا

يختص بجزء منها الحال معناه انه حاكم بهذا والماضي انه قبل زمان حكمي والمستقبل انه وهو زمان بعد حكمي هذا
فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه
حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث
ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل اذ علمه بها علما ازليا متعاليا عن
الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا
لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده
في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها
الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه تعالى ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه مختص بطبايع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجزئيات فلان ادراكها انما يكون بالآلات الجسمانية والجواب
ان ادراك المتشكلات انما يحتاج الى الجسمانية اذا كان العلم بحصول الصورة واما اذا كان باضافة محضة او صفة
حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا
يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها
ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا امكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو ممتنع والجواب ما عرفته
من ان العلم انما هو تابع للمعلوم فلا يكون علة له وموجبا لوجوده ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة
لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار
بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء
على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال
الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولهما معنى اخر قد علم في مبحث الكيفيات
النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل
او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء
نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع
احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة
للعلم والقدرة وسائر الصفات وهو مذهب المصنف وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين النظام والجاحظ والعلاف
وابو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي واستدل المصنف على ان الارادة
ليست امرا اخر سوى الداعي بان هذا لو كان امرا اخر سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد القدماء فان هذا الامر ان كان قديما

بالجزئيات المتشكلة يدل على ان ما نقله الشارح ليس بصريح مذهبهم بل امر يلزم عليهم وانت خبير بان المشهور من قول الحكماء في علم الواجب تعالى انه حضوري لا حصولي كما فصله فخر الدين

قوله انما يكون بالآلات الخ اقول وذلك لان كل جزئي جسماني ذو مقدار بالذات او بواسطة المحل وادراك كل منهما لا يتصور الا بانطباع ذي المقدار وانطباعه فيما لا مقدار له

واجبا وكونه ممكنا ظ لحدوثه فالتخصيص بقيد الوقوع لغو ثم اقول لو تم خلاصة الوجه لزم عدم تحقق حادث لزوم كون الحادث ممكنا لكونه حادثا وواجبا لما تقرر من ان الممكن ما لم يجب عن علته ان يوجد والجواب منع هذه المقدمة لكن هذا الوجه ان كان للقائلين بالقاعدة المذكورة لا يتاتى المنع المذكور مع ان اثباتها مشهور فخر الدين

قوله قال الحكماء وابو الحسين تحقيق مذهب الحكماء على ما نقل عن بهمنيار في التحصيل ان الحي هو الدراك الفعال وهذان الصفتان له تعالى بذاته ومعنى قولي بذاته ان وجوده تعالى حيوته فان وجوده تعالى

توضيح مع استواء نسبة الذات الى الكل بكون ذاته مباينا بالحقيقة لسائر الذوات ويكون نسبة ذاته اليها بالسوية فخر الدين

لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى ارادة اخرى ولزم التسلسل اقول لزوم
او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الارادة او ارادة اخرى زائدة عليه
وذلك ظ والنقل دل على اتصافه تعالى بالارادة والعقل على استحالة الآلات يعني ان السمع اي الشرع دل على كونه تعالى سميعا
بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا والقرآن والحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله وايضا الاجماع
منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو شأن الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب
بانه تعالى حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يثبت له بالفعل لان الخلو عن الكمال في
من يصح اتصافه به نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا تبلغ من بيان ان الحياة في الغائب تقتضي صحة السمع
والبصر غاية متشبث فيه على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع
والبصر والنبات حيا يتصف به انه لم يقم به الحياة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح له السمع والبصر سوى
كونه حيا ولهذا القصد من شائبة لا يتحقق للباري تعالى وايضا لا سبيل الى اثبات استحالة النقص عليه
تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية
القطعية على كونه سميعا بصيرا فنقول على الاجماع بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسألة
ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على مسلك
الاعتراضات كثيرة اجابوا عن بعضها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم اقوى
ثابت في المسألة التي نحن فيها سواء اثبتوا وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموعات والبصر
نفس العلم بالمبصرات وذهب المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما نفينا قواطع العقلية
على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر على ان يتعلقهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال
وان كانا صفتين زائدتين على العلم كما هو رأي الجمهور فنقول لا احتياج لنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا
وذات الباري تعالى منزهة عن القصور فحصلتا له بلا آلة لا يحتاج الى الآلة واحتج النافي للسمع والبصر
تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه محال في
حقه تعالى والجواب منع المقدمتين الاول انه لا يلزم من حصولهما لنا بالتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين
به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا
يكون سمعه ولا بصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني انه اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع
ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ونحو
وقد يستدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب
في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين
احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف
من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى القدح في احد

القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات يقوم بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله في غيره كجبرئيل والنبي عليهما السلام ومعنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه قد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة عليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك وعربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على النبي بشهادة النص من تلك الآية وامثالها واجماع الامة مقروا بالالسن للاجماع مسموعا بالآذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصور اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردا على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه تعالى اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن امر فهو متأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له والجواب انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله الذي هو القديم واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلام القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه تعالى اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا في ان لفظ القرآن هل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله فيه حتى ان ما يقرؤه كل احد سواه انما يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون

فانه ايضا ان الكلام النفسي الذي هو مدلول للفظي زعم الاشاعرة اما ان يكون موجودا بالوجود العيني او الوجود الذهني ضرورة انحصار الوجود فيهما والثاني باطل بزعمهم لانكارهم الوجود الذهني فتعين الاول وقد ظهر ان مدلولات اكثر الالفاظ الكلامية ومسمياتها موجودات جوهرية كالسماء والارض وغيرهما وعرضية كالاعراض القائمة بها ولا يتصور قيامها بذات الواجب تعالى ضرورة فكيف يكون قديمة قائمة

الشرح ثم القول بان مسمى السماء والارض وغيرهما قائم بذاته الواجب باعتبار الثبوت على ما قال ثابت العلم بالاعيان الثابتة به تعالى مما لا يجترئ عليه

جراة فخر الدين

قوله القائم باول لسان نقل عن ابي هاشم واتباعه ان ما هو من جنس الاصوات والحروف لا يحتمل البقاء حتى ان المرقوم في اللوح المحفوظ والمكتوب في المصحف ليس بقرآن وهو حكاية له الا انه من جنس غير الحروف يسمع بعد سماع الحروف والالفاظ ويوجد بنظم الحروف ويبقى عند المكتوب ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان

مع انه نوع واحد فلا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها

يقرأه القارئ اي قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل لو اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تع وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله تع قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع ما عدا الصوت والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عم وافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل اسم المجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسم المعنى الكلي صادقا على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال من ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تع فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تع ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تع ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف ولوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع في مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي الثالث ان كلام الله تع لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تع مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال على الله تع والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تع يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم العليم تع وتقدس فاجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه تع في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده

الذي

الذي اخبر صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شئ لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معنا ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل فيما لا يزال بالفعل على تقدير الوجود والمعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا انفا فلم يختص مكالمة موسى بالطور وهو باطل اجماعا والجواب عنهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادته من الله واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه اخر لهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المصنف مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال فان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا اخفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا نعلم اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم سميناه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايض لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايض لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلاما نفسيا وحديثا وانكره المصنف وقالوا النفساني اي الكلام النفسي غير معقول وقد

قوله لكن لما استمر

على الوجهين لا يظهر فائدة الامر في الازل الخ

قوله وجوابهما ان الكلام الخ محصله ان امره وكلامه ازلي ابدي والتكليف لذا اسماله توهمى انما هو باعتبار التعلق الحادث فلم يزل شيء من المحذورين وانت خبير بانه يلزم بناء على ما قرروا من ان ما هو محل الحوادث حادث حدوث الامر

قوله لا من اوجد الكلام الخ المتكلم من قام به الكلام ويجوز ان يراد بالمتكلم احداث الكلام

قوله وقد اشار اليه الشارح بقوله فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الخ ونظير ذلك ان المتحرك من قام به التحرك لا من قام به الحركة فظهر ان مبدأ الاشتقاق فيهما هو التكلم والتحرك لا الكلام والحركة ولما ظهر فساد مبنى الكلام ظهر عدم صحة قوله وح فالكلام القائم الخ واندفع بذلك ما ذكره السيد المحقق في حاشية الكشاف من انه يمكن ان ينتظم برهان على اثبات الكلام النفسي فيقال دل الشرع على انه تعالى متكلم والمتكلم من قام به الكلام

على قاعدة اللغة في المشتقات فلا بد ان يكون لكلامه تعالى قديما لامتناع

شرحناه فى مبحث المسموعات فليرجع اليه من اراد الاطلاع اليه ولصاحب المواقف كلام فى تحقيق كلام الله تع محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايض لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل تعرف حقيته تم كلامه وقال بعض الفضلاء هذا المحمل من كلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التى ذكرها انما تلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ هى التى ذكرناها فى الوجهين الاول والثانى من وجوه المعتزلة والجواب ايض ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتى المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تع بل انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس صفة قائمة بذاته تع بل هو دال على ما هو صفة حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده فى لسان الملك او فى لسان النبى او اوجد اشكالا ونقوشا دالة عليه فى اللوح المحفوظ فليس من الكفر فى شئ بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغى ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو فى التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة فى الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض (وانتفاء القبح يدل على صدقه) اتفق المسلمون على ان الكذب فى كلامه تع ممتنع اما المعتزلة فلوجهين اشار المص الى اولهما وهو ان الكذب فى الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا آنفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعانى المقصودة منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبنى على اصلهم فى اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثانى انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب فى كلام الله تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر من الاحوال الاخرة والاولى وفى ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تع عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايض يلزم ان نكون نحن اكمل منه فى بعض الاوقات اعنى وقت صدقنا

وكذبه

لم يصرح بان الكلام النفسى بالمعنى المذكور صفة له تعالى ليرد الاعتراض المذكور بل انما صرح لقيام الامرين اللفظ والمعنى بذاته تعالى واراد به كون قيام الصور العلمية على ما ذهب اليه الحكماء ... فى التعليقات ... المذهبين اقول الايراد بالحقيقة هو انشاء من الايرادات المذكورة على صاحب المواقف والجواب محل نظر اذ قيام الامرين بذاته تعالى يقتضى ان يكون ذلك الامر

الدين ضرورة ومن انكر ما هو من ضروريات الدين يكون كافرا قطعا و

التعجب ... كونه من ضروريات الدين مستندا بان الضرورى كون ما بين الدفتين كلام الله كونه حقيقة علم بالعلم من الدين ضرورة فخر الدين

قوله هو المعنى النفسى فهم الاصحاب ... قال بعض الاعلام لو كان الباعث مجرد ما ذكره لامكن ان يحمل كلامه على ان المراد من كلام المتكلم ... كون الذات بحيث يقتضى القاء الكلام ... ومع ... كلامه ... ما ذكره صاحب المواقف ... فخر الدين

نور الله مرقده

الخ اى لا يجوز ان يفعل ... وهو من لوازم الامكان والله تعالى منزه عن الامكان فافهم فخر الدين

وكذبه قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدق الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا بذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تعالى الثاني انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال ان الله تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صفة اللفظي عني حدوث كذبه لكان اولى وبقولهم العمدة الوجه الثالث وهو معتمد لاصحابنا للدلالة على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا ولبرائته عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ونحو الوجود يدل على سرمديته تعالى لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق قبله كما في ان الحدوث ونقض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث اقول حله ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المصنف واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث نسبته الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان الواجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم المحال اظهر لانه يؤدي الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لا من سوى ذاته واعترض عليه بعض الصحاب بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى نشات من الذات ولا امتناع فيه كالازلية

فانها

تعالى منزه عنه فتعينت الصورة الثالثة وهي مستلزمة للنقص في صفته تعالى فخر الدين

قوله لا يمكن الجواب بمثله ذكر يتوجه عليه ما ذكره بعض الاعلام من انهم قرروا ان الكلام النفسي مدلول اللفظي وكذبه لا يتصور الا بكذب النفسي وكذب النفسي قديم الى اخر الكلام واقول لما كان الكذب اللفظي بكذب النفسي لا مجال لتجويز حدوث كذب اللفظي اذ النفسي صادق قطعا فلو كان اللفظي كاذبا يلزم ان يكون النفسي صادقا وكاذبا معا وانه محال فخر الدين

التمام يدل على ان هذا الدعوى كالثاني فلا توجه لما ذكره بعض الاعلام من انه يجب حمل كلام على ان وجوب الوجود يدل على نفي الزائد في الخارج لا مطلقا والا يتجه عليه ان الدليل المذكور لا يدل عليه بل على نفي الزيادة في الخارج ووجه عدم التوجه بعد ما حررنا ظاهر ثم ما ذكره من ان الشرح لا يوافق المتن اذ كلام المصنف ليس الا في عدم زيادة السرمدي التي هي اخص من البقاء وكلام الشارح انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية محل بحث اذ ما يدل على نفي زيادة البقاء مطلقا يدل على نفي زيادة البقاء الخاص بلا شبهة نعم يتوجه ان الدليل الاول والرابع لا يوافق

كلام من ان وجوب الوجود يدل على نفي الزائد اذ لم يرد به وجوب

فانها تتوقف على العلم والعلم على الحيوة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات
اقول فيه ان الوجه الاول انما لا يتم من ان البقاء وجود خاص فباقي المقدمات مسلمة والثاني
ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور ولتوقف كل في الاخر وان
الثالث على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنها كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان
لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا
من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة وافتقار
الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات
مح لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على
الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء ويتسلسل فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه
قلنا فح يجوز ان يكون الباري تع باقيا ببقاء هو نفسه وفي نفي الشريك يعني وجوب الوجود يدل على
نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب لان التعين الذي به الامتياز ان كان نفس المهية
الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء
ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق هو عليه فان المهية الواجبة ان
اريد بها في الشقين الاولين مفهومها وفي الاخير ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان
نفس المهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب به ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز
ان يوجد الواجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل
عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا
بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه
لانا نقول فح يكون شقا خامسا نختاره في الجواب ايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما
تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز
الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين وجواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب
ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان
كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود وان
كان التعين بالوجوب وكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير
متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة
احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود فيه ان تقدم العلة على المع بالوجوب والوجود انما هو على تقدير
كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية

منها بالاخر بذاته لا بامر منفصل وكذا الجواب بان احتياج الواجب في تعينه
الى امر منفصل عن
الموجودية غير مستحيل لجواز
ان يكون هذا الامر هو الماهية الواجبة الزائدة عليها الموجودية المشتركة
معنى مشتركا اذ على تقدير التعدد يجوز ان يكون
تعين كل منها بسبب منفصل عن مفهوم الواجب اعني
ذات الواجب كما ذكره الشارح وفيه ما سيذكره في الاجوبة

قطعه

دل

ولو سلم فالموقوف عليه للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب التعين الىغ قوله اما ان يكون
بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه
وبين الوجوب قوله بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا نعم وانما يلزم لو لم يكن هناك
تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فهو وان كان التعين بالوجوب وكلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله لان التعين للمعلول لازم غير متخلف قلنا نعم لكن
لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو لجي غني ونجواب الوجوب يدل على نفي المثل ايض اى الواجب
لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين مهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما
سيأتي الكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايض بمعنى نفي التركيب من
الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران و
السقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنيا ولا خارجيا وعلى نفي الضد ايض لان الضد يقال
في الموضوع معا والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايض يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان
الواجب وهو الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان
الواجب لكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب
يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين
يلزم الاحتياج الى الواجب هو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج
الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر اخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايض
استغناء المكان عن المتمكن في الوجود ممنوع قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا نعم لو لم يكن المتمكن
هو الواجب كما فرضنا هذا وايض لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات
ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم
احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان
الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايض لو كان في مكان
لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث وايض لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب
عرضا فاما ان لا ينقسم وح يكون جزء لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم
وح يكون جسما وكل جسم يكون حادثا لما بينا من حدوث الاجسام ومركبا ايض فيلزم حدوث الواجب
وتركبه وعلى نفي الحلول ايض لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا
ان حل في شئ فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب
احقر الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى حل في العارفين و
النصارى الى حلوله في عيسى فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فبطلانه ظاهر وان ارادوا غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته
الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد ايض لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول فجعله من فروع

وجوب

فالموصوف به محتاج فلا يكون الواجب اقوى في الوجهين بحيث
ظاهرا اول
فلجواز امتيازه الخ ذاتيهما
بان لا يشترك الا في العرض فلا يلزم
شئ من المحذورين واما ثانيا فلان ما به
الامتياز في كل منهما صفة كمال ثبتت لا في غيره فلا نسلم
ان الخالي عن هذه الصفة ناقص لكون ما به الامتياز في كل يجوز
ان يعتبر في الثبوت دون غيره فلا محذور على ان الاحتياج مع
الوجود محل مناقشة قد يرد بوجوه اخر فيه صلاح الجميع
عشيرمن تركنا ذكره مخافة لزيادة الاطناب
محمد الدين
قوله والمستغني عن الواجب
لعله اراد به الواجب

وجوبا لوجود لذاته نظر لا يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه ولا اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن او حادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث فيه اي في ذاته اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحوادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية اما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم تكن ككونه رازقا للعبد المولود غير رازق لزيد الميت وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وفيه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو تعالى به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرط حدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرط الحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا والجواب ان ذات الواجب لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل وهو محال اقول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجبية او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلولا للذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه تعالى لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث
~~معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك~~ لوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الا ازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان اللازم جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازليته جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابليته تعالى لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في

قطعه [2]

قوله واجب بان ذات الواجب الخ اقول هذا الجواب على تقدير تمامه ابطال للسند الاخص لجواز ان سند المنع بجواز ان لا يكون الاتصاف قبل زمان الاتصاف ممكنا في الواقع كما ذكرنا وابطال السند الاخص غير مفيد ولو سلك هذا المسلك يمكن ابطال السند بوجه لا يتوجه عليه المنع الذي ذكره [illegible]

[illegible]

الاتصاف نقص بل معاد كون الاتصاف بالصفة الاضافية جائزة او لازم او جوده الا يستدعي جواز كون ما اضيف اليه ازليا كالاجسام هو ممنوع هذا غير جار في الحادث الغير الاضافي كما لا يخفى وفيه تامل اذ اصل المنع مشترك غايته عدم جريان المستند المذكور ويكفي في السند ان يقال يجوز ان لا يكون الاتصاف بالحادث قبل زمان الاتصاف ممكنا في نفس الامر والدليل منقوض ايضا بتعلقات الصفات الحقيقية الزائدة الا ان يقول المستدل لا يقول بزيادة الصفات فتامل فيه فخر الدين

قوله الثاني وهو المعتمد اقول هذا ايضا منقوض بالصفات الاضافية وهو ظاهر والجواب مشترك ولا نقض بتعلقات الصفات الحقيقية اذ الدليل كما صرح به الحكماء وهم لا يقولون بزيادة الصفات على الذات فخر الدين

قوله لا ازلية جوازه يعني ازلية جواز الحادث بوصف الحدوث كما يدل عليه قوله وصف الكلام فخر

قوله اما الملازمة فلوجهين اقول على القول بزيادة الصفات الحقيقية على الذات وحدوث التعلقات يلزم حدوث الصفات فيلزم حدوث الذات بمقتضى الدليل المذكور لجريان الدليل هناك بوجهي الملازمة كما لا يخفى الا ان يقال ان المستدل لا يقول بزيادة الصفات الزائدة القديمة والجواب ان هذا انما يلزم لو لم يكن الصفة في وقت خالية عن التعلق مع انها في الازل خالية عنه كما مر فخر الدين

في الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا اختلاف في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لم يخل عنه او عن ضده لان القابل لشيء لا يخلو عنه او عن ضده وضد الحادث حادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه او عن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيفان اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الصفة وعن ضده وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا فلا نسلم ان لكل شيء ضدا له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما يجعلان من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانه اضافات يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة معروف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزء للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب بمنع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الحنابلة قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته تعالى او انتهائه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي معناها اعداد الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا

واما

واما القسم الثالث فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت
على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ ويدل على
نفي الحاجة ايضا يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى الغير ذاته و
الا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا يعني سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب تعالى ليس له الم
اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والله تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء
لا يكون منافيا لمبدئه ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل على واجب
الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك
الملائم من حيث انه ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان
كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا
اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس
ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا
دون ادراكه تعالى فانهما مختلفان قطعا وللمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل
على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان لله تعالى معان قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة
والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى احوالا مثل العالمية
والقادرية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم
قالوا ان لله تعالى صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود يدل على
نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة
لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان
غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا
وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يراه المؤمنون في الجنة
وهو منزه عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق غير المشبهة والكرامية فانهم
يقولون برؤيته تعالى في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع
للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين
او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا
من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر
من الادراك فوق الاول نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة
الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان
ام لا وطم على الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية عن موسى قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن
انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج من وجهين احدهما ان موسى سأل الرؤية ولو امتنع

لكان

مما ظهر خفاؤه مرارا وجميع الغيبيات ذي بيانات قابلة
الوهم في
الحكم المذكور ثم وانما
هو عقلي صرف عندنا وكذلك
ليس كون الباري متحيزا انما يحكم به
بجزم بل هو تخيل يجري مجرى سائر الاكاذيب
في ان الوهم دان صورة وجبل الينا لكن العقل لا يكاد
يجوزه بل يحيله ويجزم ببطلانه وكون ظهور الخفاء مرة سببا لعدم
ايتمان الخطأ واتهامه ثم ايضا والا قدح في الحسيات وسائر

قوله واعترض عليه بانه لم يثبت اقول قد عرفت امتناع كون الواحد
قابلا وفاعلا لكن من
جهة واحدة وكون الجهة هنا واحدة
انما هو على تقدير ان يكون الواجب بسيطا
حقيقيا لا يتصور فيه كثرة اعتبارية ايضا فافهم
محمد الدين
قوله ثم اذا فتحنا العين الخ اقول هذا الكلام بظاهره يدل على ان
الرؤية هو الادراك بالالة الباصرة بفتح العين بعد الغمض المسبوق
بمعرفة المرئي بحد او رسم والظاهر ان الرؤية هو الادراك
بالباصرة مطلقا كما هو المشهور بين الجمهور و
المذكور في المواقف في تحرير
محل النزاع انا اذا
نظرنا الى
الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا

زائدة على الاولين وهي حصول الرؤية حالة زائدة على المعرفة اذ
هي حالة الباقية بعد الاغماض زائدة على المعرفة الحاصلة بالحد
او الرسم بديهة وما ذلك الا بالابصار اذ لولا الابصار
لم يحصل حالة زائدة على المعرفة السابقة وقت
الاغماض ثم اذا فتحت العين يحصل
حالة اخرى فوق الثانية
فظهر من ذلك ان
منشأ الزيادة
هو الابصار وقد نسميها الرؤية ان يسمى الادراك الحاصل

كونهم مرتبا لما سئل الرؤية لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث
وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه
بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة لان المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة و
ثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان
معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال في نفسه لا يقع على شيء من التقادير
واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى لم يسئل الرؤية بل يجوز انه سأل العلم الضروري لانه لازمها و
اطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى اعلم فكأنه قال اجعلني
عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن هيهنا يمتنع حملها عليه
لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى
نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان
المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال ح لان قوله لن تراني نفي
لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني اية
من اياتك انظر الى اياتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب ح لا يطابق السؤال لان
قوله تعالى لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤية الله تعالى لا لرؤية اية من اياته واما ثانيا فلان اندكاك
الجبل اعظم اية من اياته فكيف يستقيم نفي رؤية الاية واما ثالثا فلان الاية انما هي عند اندكاك
الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى انما سأل الرؤية بسبب قومه
لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه لما اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسأل ليمتنع
فيعلم قومه امتناعها واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا
فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله ورد عليهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج
موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤل لجواز ان يكون
ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز
الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا
اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا
مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب الرؤية هذا مثال ما جرى من الاحوال
والا لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى ورد هذا
بانهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار
موسى الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف
موسى الرؤية الى نفسه تنبيها لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سألها لنفسه لراه ولعلو قدره عند الله
تعالى يعني انه سئل الرؤية مع علمه بامتناع الرؤية لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما طلب

ابرهيم

ابو هيم ان يريه كيفية احيا الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان
يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى يسئلوها منه فطلب
العلم او خطر بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترا على السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان
التزام جهل النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع من آحاد المعتزلة وممن حصل
طرفا من علم الكلام هي ابعد الشنعا والطريقة العوجا التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني
ايضا بانه لو تعلق الرؤية على استقرار الجبل مط او حال السكون لم يكن ممكنا بل عقيب النظر بلا مهلة فاو هو
حالة تزلزله واندكاكه ولا نم امكان الاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير
تقييد بحال السكون والحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فلم لم يقع
الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب
النظر بدليل الفاء ان فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا
ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة
والحق ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وفيه ان الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل
بدل الحركة السكون وفي المعقول من انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض والطول
من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان
قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام
العرض الواحد بمحلين وهو مح فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي يتركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة
الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند
الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة
والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح لها حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا
مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة
المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل
الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو
غير جائز لما مر في مبحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما
فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان
يكون علة المصححة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان
التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود لا غير وانه مشترك
بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري
فيجوز ان يرى ذاته وهو المطلوب اقول شمول الرؤية للجواهر مم وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر

قوله فان المراد اقول قد عرفت انه يجوز ان يكون المراد الاستقرار
عقيب النظر
بشرط التزلزل و
الاندكاك فلا توجه للسؤال
فتأمل فخر الدين

قوله وذلك لانا نرى الطول الخ اقول كون
الطول مرئيا بان يكون متعلق الرؤية بالذات مم
ويجوز ان يكون تميز الطويل عن العريض بواسطة ان الطول
يدرك بوسيلة الباصرة لا انه مبصر بالذات فافهم فخر الدين

[illegible]

حيث قال فان استقراره ممكن وهو بعيد اي يسير مؤيد بعدم
الجواز فافهم فخر الدين

قوله واجيب بانها اقول قد
عرفت مما ذكرنا في تقرير الايراد على
الوجه الاول اندفاع الجواب المذكور كيف و
كون الرؤية متعلقة باستقرار الجبل من حيث هو مم و
السند ما عرفت ويقول ايضا يجوز ان يكون معلقة بالنظر الى الجبل
من وقت التزلزل بشرط ولزوم الاختلال في الكلام مم اذ محصل
الكلام الامر بالنظر الى الجبل فان وقع الاستقرار بعد
النظر بشرط الاندكاك والتزلزل يقع
الرؤية ولا اختلال فيه كما
لا يخفى على المتنبه

القسمة

وانما نقلنا من عيون الرضا يؤيد هذا كما لا يخفى فخر الدين قوله وفيها

[illegible]

يجوز ان يكون العلة المشتركة الوجود بشرط الحدوث او بشرط
الامكان وح لا يلزم صحة رؤية الباري تعالى فخر الدين

قوله لانه عبارة عن الوجود اقول يجوز ان يكون
الحدوث هو الوجود الخاص اي الوجود
المسبوق بالعدم وح لا يلزم
ان يكون العدم جزء
العلة فتأمل فيه
فخر الدين

الفردة مبنى على شناع قيام عرض واحد بمحلين وهو ممنوع بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض

بتمامه في محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو لقيام

بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين من

ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض

الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل كيفية الحلق الذي هو ايضا

امر اعتباري وجوابه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر

للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة وجواب اندفاعه

ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان تكون مخصصة

بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل الثالث

ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الاخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما

بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار

فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكرتم من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما

هو في الواحد الشخصي وجواب اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية

بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا نرى الشيء وندرك هويته من غير ان ندرك لكونه عرضا او جوهرا

فضلا عن ان ندرك ما هو من خصوصيته لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى

زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل

الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وانا استقصينا في التامل

فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية

مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية و

الحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة

الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان

يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد تسليم كون الوجود هو

العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان

يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعة عنها وجواب اندفاعه ان صحة الرؤية

عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك فالشرطية او المانعية انما تتصور

لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد ذهب عامة

معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الامدي بان المتمسك بهذا الدليل ان كان

ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد

كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به وفي بعض المحققين ان مفهوم الوجود

مشتركا

الامكان امر اعتباري فخر الدين قوله فان الامكان ايضا مشترك

له ان يريد به

الامكان الاستعدادي

ودح لا يتم وجه الدفع اذ له ان

يمنع كون الامكان الاستعدادي

اعتباريا ثم اقول لو تم الوجه المذكور لكان

ابطالا للسند الاخص لوجود سند اخر كما سبق فخر

الدين قوله انما يتصور لتحقق الرؤية اي بعد وضع ان

الوجود مشترك متعلق الرؤية لا معنى كما لا يخفى على المنصف

بعد ان نفيض على العقل بسبب ادراك الجزئيات المتعددة

المعنى المشترك

بينهما وهذا امر يتوقف على

اسباب اخر وربما احتاج الى النظر

في بعض المواد كما في الشرعيات وقد سبق اليه اشارة

في الشرح في مباحث الامور العامة ملا ميرزا

قوله وجوابه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا اقول

ان اراد بصحة الرؤية صلاحية الوجود وذلك لا ينفي عدم كون

الوجود بما هو وجود مانعا عن ذلك غير مجدي

لعدم خصوصية الوجود الواجب مانع عن

تعلق الرؤية وهذا القدر يكفي

للمانع اتساع

الرؤية

ولا نعلم ان مقصوده ازيد من ذلك وان اراد غير هذا المعنى فمن

يكفي ثم اقول المشترك بينهما وبين الواجب هو الوجود المطلق

وهو غير موجود في الخارج فلا يكون مؤثرا لان التاثير صفة

اثبات فلا يتصف به المعدوم في الخارج كما

ذكره في العدم فخر الدين

مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا فالاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود معروض وليس لها هويتان قائمتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صوّبناه وبين اشتراكه بين الموجودات والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات انه يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متحدة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة والارادة وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري عادة الله تعالى بانه لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد اخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك فقال ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلم بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هيهنا علة لان المانع من ذلك فصحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فهو اقوى لما ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة دون تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما لم يتحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له غير ان تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات الخارجية والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية اذ كل ما يقال في هذه يقال في تلك وبالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحديهما واجاب عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها ثم روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية اعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه قال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات لاتيانه تعالى بالنصر والفلاح وقال الكلا الحاج يقف ينظرون

سبحانه

9 لا اقامة هذا الدليل لابرعمه فاسد فيحتاج الى الالزام لكن العبارة قاصرة عن افادة المقصود محمد الدين ملا ميرزا

قول الشيخ الاشعري يلتزمه الخ و اصحابنا يتعجبون من عدم استنكافهم عن ذلك اقول كما ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا مرة تعلق الرؤية واللمس بشيء مشروط بالوجود وتعلق الخلق غير مشروط به لكن هذا الفرق لا يؤثر في دفع النقض لان ...

... الملموس يعلم كونه جسما والمس ... غير ذلك ايضا

لصحة النقض بالملموسية وعدم صحته بالمخلوقية باطل في نفس الامر كما ان الوجوه المذكورة لعدم صحة النقض بالمخلوقية باطل ايضا ملا ميرزا

قوله ذكره اي في هذه الخ يمكن بيان الفرق بينهما بان تعلق اللمس بشيء يقتضي كون الشيء موجودا خارجيا متقدما في المرتبة على التعلق كما في تعلق الخلق فانه لا يقتضي تقدم وجود المخلوق على التعلق بل التعلق المذكور دخل في وجود المخلوق في الخارج محمد الدين

سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج طلوع الهلال واجيب عنهما بان انتظار
النعمة غمّ ومن ثم قيل الانتظار اشد من الموت فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان سوق الاية للبشارة المؤمنين
وبيان انهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور وعلى ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعد
وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول
والثانى بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى بمعنى المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند
الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى فى الاوليين وهلال الاكابر والظماء ما وجدوه
بعد الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل
الموصول بالى على غيرها وفى الثانى ناظرات الى جهة الله تعالى وهى العلو فى العرف ولذلك يرفع اليه الايدى
فى الدعاء او ناظرات الى اثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة
الكذاب والمراد يوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة الكذاب
وعلى هذا فالجواب ظاهر وفى الثالث يوم سجاله ويجوز استعمال النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر نفا الثانى
ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية من الشدة والشزر والازورار
والرضا والتجبر والذل والخشوع وشىء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هى احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب
الحدقة نحو المرئى وليتحقق مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان
تناقضا ولم اذا نظر الى الهلال خفى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشىء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان
الى والنظر لا ينظر اليه لرؤيته وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقوله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزومها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا
للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره
علىّ وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة فى الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
استعمالاته وليس حقيقة فى تقليب الحدقة قولكم يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله من العرب بل
يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال فكذا يقال لم اذا نظر الى مطلع الهلال خفى رايت الهلال ولو
سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقى من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا
لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التى يمكن اضمارها
كثيرة كنعم الله تعالى وجهته واثاره ولا قرينة ههنا تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير
الى المجاز المتعين منه وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حصر شان الكفار وخصهم بكونهم
محجوبين فكان المؤمن غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف
الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية
على ما ورد فى الحديث كما سيجىء وهو لا ينافى ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل

فان

ظاهر المعنى اخر فلا يثبت به الاستعمال المطلوب فى الحق انه يشير الرؤية
بالرؤية كما فى شرح
كما هو عند الصحيح بتسليمه
ان حمله على الحذف والايصال
موقوف على السمع كما صرح به النحاة
لحمل النظر فى المصراع الاول على الانتظار ايضا
حمل على معنى غير ثابت فتساوى الامر فى البيت فتفكر
حمل النظر على الرؤية فى الاية راجحا ظاهرا
قوله الشزر والازورار قال فى الصحاح نظر اليه شزرا وهو نظر

وكان بعد ذلك فضلا عن تحرير فى جميع الاعصار وعدم ثبوت
النظر الموصول بالى
بمعنى الانتظار عند الثقات
ثم ودفنا اشرنا الى ما يدل عليه ومما يدل
عليه قول الشاعر ويوم بذى قار رايت
وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظر ومن
المعلوم ان الموت لا ينظر اليه ولا يرى والتقدير الموت بحرب
شديد الباس فقال الاقران حتى كانه موت مجسم مجازا
نظارا اليه ويحكى من بخليد انه قال يقال نظر الى فلان بمعنى
انتظره وعن ابن عباس انه قال العرب
تقول انما انظر الى الله ثم الى
فلان وهذا اليم ثالث

والبصير
فيقولون عينى شاخصة الى فلان وطامحة اليك ونظرى الى الله و

لا نسلم ان النظر الموصول بالى موضوع للرؤية لم لا يكون
ان يكون موضوعا لتقليب الحدقة وما ذكره من قوله
لا تصافه الخ نظر فيه المسند ونحو لا يكاد
بالمنع كما لا يخفى فتدبر

قوله فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى اقول ما رادها الاكمل
...
التعجب والاستغراب لا تبرى ... لا ...

فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد
في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون
هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرء رسول الله هذه الآية للذين احسنوا
الحسنى وزيادة فقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناديا يا اهل الجنة ان لكم عند الله
موعودا يشتهي الله تعالى ان ينجزكموه فقالوا ما هذا الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا
الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من
النظر اليه ومنها قوله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه ونعمه وخدمه وسرره مسيرة الف واكرمهم
على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرء رسول الله وجوه يومئذ ناضرة وقد صح هذه الاحاديث
من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة
الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح
من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع بحدوثه واختصاصهما
بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة
من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى سبحانه وتعالى لتنزهه عن المكان والجهة و
اجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا
رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان
نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة الدالة على
اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرائط عددناها فيما سبق يجب الرؤية معها ويمتنع
بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية
لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفتا في رؤية الشيء ولم يشترط آخر غيرهما لزم ان نراه
الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك
سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الآن ولا نراه في الآخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا
سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة
والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما للذات او للصفة لازمة لامتناع
اتصافه بالحوادث فلو جازت رؤيته لكانت في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويز ذلك سفسطة ان اردتم
بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح
مطابق للواقع وان اردتم به تردد الذهن وعدم جزمه بانتفائها فالملازمة ممنوعة فان انتفائها من العاديات
القطعية الضرورية كعدم صيرورة اوانى البيت اناسا فضلاء عالمين باشكال العلوم كالمجسطي و
المخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون
المحالات وليس الجزم به ههنا بعد الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها

لان

لان الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يجر الى ان يكون

ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شئ باجمعها ولا نرى

ذلك الشئ لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي

الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها الا يقال البعد تلك الاجزاء عن البصر

مختلفة ولا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني طول الامتدادات

الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر

بمقدار قطره وجب ان لا نرى اصلا لكنا نرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المصنف لا يلزم من رؤيتنا

جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها و

ليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظرة وقال صاحب

المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان نرى الاجزاء كلها وجب

ان نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما

هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل

او ازيد منه توجب ان لا نرى الا ضعفا ضعفا واكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل توجب

الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى الكل على

حاله فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والتقلبة منها

قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة

شايعة في الادراك بالبصر استنادا للفعل الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهوم

او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل

العربية والاصول وائمة التفسير وبشاهدة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد

اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان

للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها فرفع الايجاب

الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى

لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي

يدل على الاثبات للبعض الآخر فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام

عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين

الادلة سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان تكون

على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول مأخوذة من ادركت فلانا اذا لحقته ولذا

يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية

ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها قطعا او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية

بالجر

منها ويكون الاختلاف بالصغر والكبر في الرؤية باختلاف الزاوية

فزياد بعدا

كما ذكره المصنف ويمكن

دفع الاول بان مقصود

بيان الضعف على فرض تركب الجسم

من الاجزاء وفيه بطرفيه فخر الدين

قوله احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في

الادراك الخ اورد الامام على الاستدلال بهذه الآية

ان ادراك البصر المنفي بالآية لا نقول به وانما المدرك هو ذو

البصر فالآية لا تدل على خلاف مذهبنا وان حمل على ان المراد به البصر

بالسيف ذو السيف وعلى هذا يكون المراد انه تعالى لا يدرك المبصر

ولكنه تعالى يدرك

الابصار بمعنى الجارحة ولا

يلزم على ذلك شيء مما ذكره واما

ثالثا فلان الادراك اعم من الابصار فالادراك

له تعالى منفي عن المبصرين وهو يتناول الرؤية

وغيره ونفي الاعم يستلزم الادراك في الجملة لان اثبات

الشيء لا يستلزم الا ثبوت فرد منه ولعله متحقق في ضمن غير الرؤية

وكون الادراك المنفي في الاول متناولا للرؤية لا يستلزم

كون الادراك المثبت من حيث هو مثبت متناولا

لها واما رابعا فلان المتبادر من قولنا

زيد يطعم الناس ويضيفهم

والقصر ايهم و

او علمهم

ونا هشبه ذلك انه يفعل ذلك بغيره من الناس ويقصر الى غيره

بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا فيمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى يمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بتمام الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظاهر واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا بواسطة الالة بل بمحض عناية الله تعالى على عباده فلا نسلم انها نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا وسماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقائنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملئكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا او على طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله حكاية عن موسى تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل هل رايت ربك فقال رايته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الاخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب وارساله تعالى اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمصنف ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعله من فروع نفي الوجود

محجبا

قوله بل رؤية الوثنى هذا الجواب مردود حيث وقع في الصحاح ادركته ببصري اي رايته والادراك بمعنى الاحاطة من جميع الجواب لم يوجد في الكتب ٣٧١٠ المعروفة في اللغة فخر الدين

قوله والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم الخ قد عرفت الجواب عن ذلك قال ولو سلم فطلبهم الرؤية في الدنيا الخ قد عرفت ما فيه من انه غير مضر لان الدليل يتم بانضمام الاجماع المركب

والجواب منع كون لن للتابيد الخ اقول الحق المنع بل على تابيد النفي دلالة ظاهرة ولهذا اوقف لا ما لطول الزمان حيث تاكيدا كان المقصود من الاصوليين بحث ذلك وما قيل من ان التابيد انما هو في النهي دون النفي تحكم بل انما يفيد النهي الدوام لكونه من اقسام النفي ومن قبيله ولا شبهة في صحة استغناء حضور حياته الا زمان عن الفعل المنفي والمرشد تقييده في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي فان هذا التقييد جار مجرى الاستثناء في اشعاره بالعموم ولعل من قال ان لن للتابيد اراد بذلك انه يفيده من حيث كونه نفيا لا من حيث كونه بهذه الكلمة المخصوصة واما الاستشهاد بالاية على عدم افادته التابيد فغير صحيح على اي تقدير كان لانه لو تم الاستدلال بها على عدم افادة التابيد لتم الاستدلال بها على عدم افادة قوله ابدا للتابيد ايضا وفيه ما فيه نظر ان هذه الاية مستعملة مجازا في الزمان الطويل او الموت اريد به الموت في دار الدنيا مجازا ويمكن ان يقال حقيقة الموت عرفا مختص بالنشأة الاولى واطلاقه على ما في النشأة الاخرة بضرب من التسامح والتجوز واياما كان فلا دلالة لهذه الاية على ان الفعل المنفي غير دال على التابيد ولو قيل بان الاصل قلة التجوز ولما كان مضطرين الى ارتكاب التجوز في قوله ابدا قلنا به ولسنا مضطرين الى ذلك في الفعل المنفي فلا نقول بالتجوز فيه قلنا نعين التجوز في قوله ابدا اما لو قلنا

محتجا بما ذكرناه فى احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات التى ذكرناها على الوجه الاول من وجهى احتجاج الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نسلم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى واحد الآلاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التأويل اشارة الى الاعتراض الثانى وهو ان الكلام على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار الجبل المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثانى من وجهى احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالآية الكريمة وقوله اشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التى ذكرناها على الدليل العقلى للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نسلم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله اى مع منع الحصر اشارة الى الثانى منها وهو انا لا نسلم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر فى الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفى الزائد يعنى وجوب الوجود كما يدل على نفى الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التى نذكرها الآن منها الجود وهو افادة ما ينبغى لا لعوض فان واجب الوجود لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغى للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغنى الذى لا يستغنى عنه شىء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه او مما هو منه ومنها التمام لان التام هو الذى حصل له جميع ما من شأنه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوقه اى فوق التمام وهو ما يحصل منه جميع ما من شأنه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه ومستفاد منه ومنها الحقيقة اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق ثابت تماما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير وذلك لانه قد سبق فى صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد تقرر ان وجوب الوجود يقتضى ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الواجب هو الوجود والوجود هو الخير فذات البارى هو الخير ومنها الحكمة وهى العلم بالاشياء على ما هى عليه لان وجوب الوجود يقتضى التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هى ومنها التجبر لان الجبار هو الذى يجبر الشىء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضى الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم بذاته الذى يقوم به جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعنى ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة احتجاجا من قوله

تم

ثم كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعني وجودها والمراد بالتكوين والايجاد والتخليق واحد وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل بالامكان يعلل المقدورية فبقي هذا المقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغني عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل معللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة باحد ذلك الطرفين وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصلح اثرا للقدرة وانما يحتاج وقوع احدهما بعينه الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف ولا حاجة الى مبدء للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث

في افعال الله تعالى الفعل المتصف بالزائد اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا والثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا والثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما والحسن بعضه اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول الواجب ان استحق تاركه ذم والا فالمندوب والثاني مكروه ان استحق تاركه مدح والا فالمباح وههنا غلطيات اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها هل انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عنده نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل من حسنه وقبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا

بما يكون من جنس المنع والجرح في ايقاعه وتركه وقابلية مع عدمه طابره
ان المباح لا
يوجد فيه امر زائد على
الحدوث لان المباح يوصف
بقابلية المنع والجرح في طرفيه لانه
وان لم يكن من شانه لزومه ذلك لكن
من شانه حيث ان يمنع فعلا او تركا وهذه القابلية
امر زايد على الحدوث ولولا اعتبار
هذه القابلية في المباح لكان
على افعال النائم والساهي
يمنع ان يصدق
ثم كثر على افعال الحيوانات
والنباتات ايضا وليس
المراد بالاتصاف بصفة
زائدة ان يكون تلك
الصفات علة للحسن والقبح
ولا ان يكون لازمة
للافعال ولا ان يكون حقيقة
موجودة فيها
حتى يكون اشارة الى اختيار مذهب
طائفة من
المعتزلة يجعلون حسن الاشياء وقبحها مستندة
الى صفات
لازمة حقيقية كما يشير اليه في الشرح اذ لا دلالة
في عبارة المصنف على هذه الخصوصيات التي بها يتميز المذهب
فخر الدين
قوله وليس الحسن والقبح عائدا اراد بالامر
الحقيقي ما يكون متقررا في ذات الموصوف لا ما يكون موجودا
خارجيا حتى لا يكون مقابلة مذهب الاشاعرة فان بعض المعتزلة ايضا
يذهبون الى
انه غير حقيقي فخر الدين

قوله الاول صفة الكمال والنقص
لا يخفى على المصنف ان رجحان الصفة انما
يدرك برجحان اثاره فلولا ان في الافعال
ما يرجح بمكان وجود جميع الافعال وعدمها على السوية
عند العقل لم يحكم بترجيح القدرة على العجز ولو فرضنا تساوي ما
يترتب على العلم والخرق وان ما يترتب على صفة الحلم لا ترجيح له اصلا على
ما يترتب على ضده لم يعقل معنى الترجيح الاولى على الثانية
ثم انهم متفقون على حسن الاخلاق الكسبية
التي لم يكن في مبدء الفطرة

ايضا د
المعلوم ان حسن خلق الاخلاق وحسن اكتسابها مثلا زمان

كان حسنا واذا وقع من اوليائه كان قبيحا وان قتل زيد من قاتل
واحد يكون حسنا بالنسبة الى اعدائه وقبيحا بالنسبة الى اوليائه
حتى يكون منافيا لما نقلنا من التصريح وكون هذا المعنى
عقليا متحققا انما مبني على ان هذا المعنى متحقق
في العبد لا في الله تعالى وانما مبني على
ان المراد بالغرض هو المصلحة
والمفسدة وتلك
المصلحة والمفسدة
بما يتحقق في فعله تعالى وان لم يتحقق الغرض فان افعاله تعالى لا يعلل بالاغراض

عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايض يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث ما تعلق به مدح في العاجل وثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به ذم في العاجل وعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدركه العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة له الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها بصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع قوله ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها انا نعلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف بذلك منكر الشرائع ايضا ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير شرع ولهذا اشار المصنف بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا في ثبوتهما بهذين المعنيين عقليا وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها انه لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا اشار المصنف بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بان لا معنى للامر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم فالقائل لو ثبت الحسن في

الفع

تحقق مرتبة بحكم العقل باستحقاقها للذم والكار مرتبة يستحق العقاب
مكابرة وبعض من لا يتميز كالقاضي البيضاوي
واتباعه يزعمون ان العقل يستقيم اذا حكم بقبح فعل وتنفر منه لم يلزم محل النزاع ولم يثبت وتارة تحقق على ان المعتبر حكمه تعالى دون حكم العقل وتارة على ان المعتبر الثواب والعقاب دون المدح والذم وهو ناش من قلة التدبر وسوء التفكر

الاول عقليا ان ... ارادة قبح ... فالتوقف مسلم ولا نحو ... كما لا يخفى على المتنبه ثم قول لو كان بحسب الشرع شرعيين لم يتحقق قبح اصلا بناء على انه ... عند الاشاعرة ان لا فاعل في الوجود الا الله ولا قبيح منه وان الصدور وان كان كاسبا الا ان الكسب ايضا فعل الله بناء على ... فالذم باعتبار المحلية ... اذ لا اختيار للعبد فيهما على الذم فلا وجه للذم باعتبارها كما لا وجه لذم ... باعتبار المحلية ... قوله واجيب بان لا معنى للامر ... تحصل الى الدور ... يلزم اذا حيث الامر والنهي ليس الحسن والقبح بمعنى انهما امر الشارع
المتنازع فيه لجواز ان يكون الفعل متعلق الامر ولا يكون متعلق مدح الله تعالى بناء على جواز صدور الكذب منه ... فلا يندفع الدور بما ذكره فالوجه في الجواب ما حرر ناه وجه كلام المجيب ما ذكرناه من الجواب بعيد جدا وذلك ان يجيب بمنع لزوم الدور ... بانه يجوز ان يكون قبح الكذب عليه معلوما ... شرع
بناء على ان حسن الشرع حتى يلزم الدور ...

[illegible]

والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز ان تعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما
في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح
الاحسان باحد المعنيين الاولين والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور
جواب اعتراض بما يورد ويقال لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم
بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في
تصور اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا
عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي
باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير
الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انقاذ النبي اقبح منه فيلزم
ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في التعاريض
لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه
لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العبد حسنا ولا قبيحا عقلا والتالي باطل باعترافكم وجه اللزوم
ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان
العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى بلا تجدد
امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور
واللاصدور عاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي من شانها
الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا
اشار بقوله والجبر باطل واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى قد اجمعت الامة اجماعا مركبا
على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح
ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه لان الله مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا
وعالم بجميع الافعال حسنها وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته تعالى عليه للعموم
النسبة ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المصنف مذهب
الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا
عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل والحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان
فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره والاستحالة بالغير لا تنافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا تنافي الامتناع اللاحق
ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه تعالى اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض
ام لا فذهب الاشاعرة الى انه لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو
ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك
لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا على الفعل

قوله ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا هذا الوجه كما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف لا ينتهض حجة على الجبائية القائلين بان الحسن والقبح بوجوه اعتبارية وصفات اضافية يختلف بحسب المصالح فخر الدين

قوله لمندوحة عن الكذب في الصحاح الندح بالضم الارض الواسعة والجمع الانداح يقال لي عن هذا الامر مندوحة ومنتدح اي سعة وفي الحديث ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب اي سعة ولي مندوحة فخر الدين

قوله اجماعا مركبا الاجماع هو اتفاق اهل الحل والعقد على معنى فان كان اتفاقهم في ذلك على قول واحد فالاجماع بسيط وان كان على قولين كان اجماعا مركبا كما يومي اليه الاشاعرة من وجه فخر الدين

قوله وان وجب فالفعل اضطراري فان قلت انما يكون الفعل اضطراريا لو كان وجود المرجح من الفاعل على سبيل الاضطرار وهو غير مسلم لجواز وجوده منه اختيارا قلت هذا الدليل لو تم لدل على ان صدور المرجح ايضا عن الفاعل اضطراري لجريانه في كل صادر من فاعل واقول هذا الدليل من الاشاعرة غير لائق لا تحقيقا ولا الزاما اما الاول فلان بطلان الترجيح من غير مرجح واستلزامه انسداد باب اثبات الصانع غير مسلم عندهم واما الثاني فلان الشيعة والمعتزلة قائلون بجواز الترجيح من غير مرجح موجب وان لم يجوزوا الارادة من غير داع ولا فعلا من غير ارادة من المختار وايضا لو تم هذا الدليل لزم الجبر في فعله ايضا وهم يتحاشون عن ذلك والجواب المذكور في الشرح ان بني على اصول المصنف كان ماله الى ان الفعل مستند الى ارادة واجبة وموجبة لكن لا نسلم انه ينافي التحسين والتقبيح العقليين وانما ينافيه لو لزم الاضطرار الذي لا يتوسط فيه الارادة اصلا وان بني على المشهور بين متكلمي الشيعة كان ماله الى ان الارادة وان كانت موجبة الا انها غير واجبة وبطلان الترجيح من غير مرجح بمعنى صدور الارادة من الفاعل بغير وجوب ممنوع عندهم ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع الا اذا جوز فاعلا بغير فاعل بغير مرجح ماهية الفعل لكنه واما يجوز تعدد فاعل موجود بغير وجوب فلا وللاشاعرة تقرير آخر لهذا الدليل نقلناه مع ما عليه في حواشي المختصر فاعتبرنا

بسببا

وسبباً للاقدام عليه ايضا وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا لما مر من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف قولهم مرفوعا الى النبي ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق ولهذا المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح وهو بالمنع فانه يتصرف في ملكه كيف يشاء الثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كما اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بذهب موله وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض الافعال مستندة الينا كما سنبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقصد الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم عليه ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف ارادته تعالى والظاهر انه لا يرضى على ذلك بعض قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة منهم حتما ولو لم يقع لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له تعالى في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء لانه لو لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي كفى هذا نقيصة مغلوبية وايضا انه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا للامتناع ووجوب الضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه وتعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه

قوله ورد بالمنع اذ ربما لا يكون الخ اقول انت خبير بان مقصود المستدل ان الامر الذي يكون المقصود منه الاتيان بالمامور به اذا تعلق بما لا يراد لا يكون قبيحا وكذا النهي المقصود منه ترك الاتيان اذا تعلق بما يراد يكون قبيحا لا ان كل امر ونهي كذلك وبه يحصل المط كما لا يخفى فخر الدين

وصفاته التي هي غير الداعي والارادة مانع من صدور الفعل والترك ولا في ذات المفعول وصفاته مع قطع النظر عن تاثير الفاعل وما يلحق بعد ذلك من الداعي ويكون الفعل واجبا او ممتنعا بسببه لا يضر بكون الفاعل قادرا وان اراد المص بالامتناع اللاحق فانه يلحق الفاعل في مرتبة ثانية عن القدرة وربما كان المشبه بما كان ممتنعا بشرط ما يلزم نفيه ويتاخر عن عدمه وان كان بينهما فرق ظاهر والعرف في استعمال لفظ القدرة شاهد بما ذكرنا فان من كان في غاية النزاهة والتقوى وكان يملك الورع امره ويقبض على ناصية قلبه فلا يوصف بالعجز عن شرب الخمر ومفارقة الاثم وغشيان المحارم ولبس وصفه بالقدرة

من العباد انت خبير بان اكثر ما يقع من العباد خلاف رضاء الله كما وقع من قوم نوح مثلا حيث وقع من اكثرهم الكفر كما يدل عليه قوله تعالى وما امن معه الا قليل وقد تقرر عند الجميع ان الله تعالى لا يرضى بالكفر كما يدل عليه النص فاذا وقع خلاف رضائه كثيرا فلا استبعاد في وقوع خلاف مراده كثيرا في وقوع خلاف مراده كيف والارادة كما مر هي العلم بالنفع ويسمى الداعي لا يمكن ان يقع خلاف ارادته المقترنة بالامر بالتكوين كما يدل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهذا لا يستلزم عدم وقوع مراده مطلقا فخر الدين

اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المص هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها ويعلم ان الاوليين يستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا منافي العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال لها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المص الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظ واما على مذهب غيرهم فاذن لا بد من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لكن لا الى حد ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه لانه اذا لم يجب الفعل جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدوره عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا ارمما لا اختياريا واقول بهذا التقرير حيث عممنا المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة من شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح ولم يحتج الى ما قال المص في ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب منه واجاب المص عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به اما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكر بعينه جار في حقه تع ايضا واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورده المص بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان

نختار الشق الرابع ونمنع استلزامه للمطلوب وكون قدرة الله تعالى عامة لا يستلزم الاستقلال في المؤثرية بحيث لا يكون لغيره مدخل قطعا لكم على انه يجوز ان يكون كل منهما قادرا مستقلا مع الارادة والعزم لا مع ونهاو يكون القادر المستقل بواحد منهما مع الارادة والعزم ولكون عزم احد ... مانعا من تاثير الاخر ... ونقل عن الاشعري في الجواب عن الدليل المذكور ان المحال اجتماع القادرين المؤثرين وقدرة العبد غير مؤثرة وهو الكسب ورد عليه بان القدرة

قوله وادعى فيه الضرورة وافق ابو الحسين البصري وامام الحرمين ابو المعالي الجويني المعتزلة في ان للعبد قدرة مؤثرة في بعض افعاله وادعى ابو الحسين في ملحقة الضرورة فيه والباقي على انه استدل لاجل ... اليه ... المقام ان العلامة التفتازاني ذكر في التلويح ان المحققين من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين امرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط الا ان يكون المؤثر في فعل العبد هو اختياره فقط ليكون قدرا انتهى وفيه ايماء الى ان ما ذهب اليه الاشاعرة جبر ... لان المؤثر في الوجود الا الله فيكون المؤثر في

ويؤيد ذلك ظواهر كثير من الايات ولا باعث يعتد به على الصرف عن الظواهر وهذا المجموع هو الباعث على القول بان للعبد قدرة مؤثرة في بعض افعاله وما ذكره الشارح نقلا عن الاشاعرة في جواب كلام المص ليس على ما ينبغي ان يمنع البداهة ويلحق امثاله بدبهة الوهم وما ذكر في معرض التنبيه عنه

مفيد لعدم دلالة الفرق على تاثير القدرة والاختيار في الاولى دون الثانية وح يندفع ما حرره فخر الدين

قوله وانما المحال ترجح بلا مرجح قد عرفت استلزام الاول الثاني والكلام فيه في مبحث القدرة فلا تغفل

عليه

عليه الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى ذكرتموه فى المدلول لا اشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا ابتين عدم جريان الدليل فى صورة التخلف وقال صاحب المواقف فى هذا الرد نظر فان مآل ما ذكرنا الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى الى تخصيص المرجح فى قولنا ترجيح فعله يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون مستبدا مستقلا فى الفعل وح لا يتوجه النقض ويتم الجواب فنقول محصل الفرق ان المرجح فى فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح يكون العبد مستقلا فى فعله والمرجح فى فعل البارى يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله تعالى فى فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين فى الاستقلال وعدمه وذلك لا يمنعنا ولا يفيد افتراقهما فى الاضطرار وعدمه وهذا هو المط لان الناقض يدعى لزوم كون البارى تعالى مضطرا فى فعله لا مختارا على انا نقول وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ثم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه بالاختيار اما اذا كان صادرا عنه لا بالاختيار فاللزوم ثم فيبطل ما ذكرتم من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد وهذا صح الاستدلال بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والتالى بط لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشى انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التى بين المبدأ والمنتهى والناطق يأتى بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التى هى مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التى تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعنى العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التى يتأتى بها تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفى الاجمالى يعنى لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد والمثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد الى الشئ لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالى كاف فيه وهو حاصل فى الصور المذكورة لبطلان التالى ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه بالاستقلال

فلذا

قوله ولان النائم يصدر عنه افعال اختيارية كون افعال النائم اختيارية ثم كما ذكره بعض اصحابنا ويمكن ان يكون نظره الى ان النائم ربما يتخيل فى النوم اشياء نافعة فيحصل له ميل الى الفعل المتضمن لها ويصدر عنه ذلك الفعل وفيه ان الفعل ح صادر عنه كما يصدر عن اليقظان ولا فرق بينه وبين النائم فان لم يكن لليقظان شعور بتفاصيل ما يصدر عنه كما ليس للنائم ففرض الكلام فى النائم ضايع ومن البعيد ان يكون هذا الوصف على سبيل التمثيل ان كان له شعور بتفاصيل الفعل فالظ ان النائم فى الصورة المذكورة مثله والفرق كلام بعيد كما صرح ان ما يمكن من فعل النائم ان يتوهم فيه ان يكون اختياريا مثل فعل اليقظان فى احتمال العلم التفصيلى بكمياتها وكيفياتها وعدمه فالتمسك بخصوص فعل النائم لغو لا يبرز ا

قوله ان هذا الوجوب لا ينافى الاختيار لما ذكرنا من ان صدور الفعل لا ينفك عن الوجوب فلو كان هذا الوجوب منافيا للاختيار لم يتحقق مختار قطعا بل هذا الوجوب يحقق الاختيار اذ الاختيار لا ينفك عن وجوب كما عرفت وقيل ان الوجوب لو كان منافيا للاختيار لكان العبد مجبورا فى فعله فيلزم ان لا يكون الحسن والقبح شرعيين لانهما من صفات الفعل الاختيارى و اقول لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الفعل المنسوب الى العبد المسبوق بالقدرة الغير المؤثرة يصدق عليه فعل اختيارى ولا ينافى ذلك كونه حسنا شرعيا او قبيحا وانما المنافى لكون الفعل حسنا او قبيحا شرعيا عدم كونه مسبوقا بالقدرة الغير المؤثرة ايضا وليس كذلك فتدبر

فخر الدين

واذا فرضنا انه اراد تحريك جسم فی وقت واراد الله سكونه فی هذا الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا
وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شیء منهما وهو ايض مح لامتناع خلو الجسم فی غير ان الحدوث عن الحركة والسكون
ولان التخلف عن المقتضی لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوی وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا
لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير
استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب عنه المصنف بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالی يعنی
فی الصورة المذكورة يقع مراده تعالی لكون قدرته اقوی واذا المفروض استوائهما فی الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافی
التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله فی الجهة التی بها يتعلق الفعل وهو
الحدوث فيجب ان يكون الفاعل المحدث مخالفا لفعله فی الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب
عنه بقوله والحدوث اعتباری لا تاثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل فی الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو
كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايض لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق
فی الجسم واجاب المصنف عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعنی ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو
الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعنی الامكان جواز صدور الجسم
عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا علی ايجاد فعله لكان قادرا علی ايجاد مثله ايض لان حكم
الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا
الجهد فی التدبير والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله وتعذر المماثلة فی بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعنی
ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه
تحت القدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل فی الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله
لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالی لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله تعالی ولا شك ان
الايمان خير من خلق الموذيات واجاب المصنف عنه بقوله ولا نسبة فی الخيرية بين فعلنا وفعله يعنی ان النسبة
فی الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون علی صحة الشكر لله تعالی بل
بوجوبه علی نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالی عليه اذ لا معنی لشكر الغير
علی فعل نفسه واجاب المصنف عنه بقوله والشكر علی مقدمات الايمان يعنی ان الشكر العبد لله تعالی ليس
علی نفس الايمان بل علی اقداره وتمكينه وتوفيقه علی تحصيل اسبابه والسمع متاول ومعارض بمثله يعنی
ان الدلائل السمعية التی تمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون البعض
منها دون بعض مثل الوارد بلفظ الخلق او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك
فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شیء صريحا هو قوله تعالی لا اله الا هو خالق كل شیء فاعبدوه تمدحا و
استحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل علی انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين
كذلك بل يحمل علی العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذا قوله تعالی قل الله خالق كل شیء وهو الواحد القهار
وقوله انا كل شیء خلقناه بقدر وبدلالة الحصر قوله تعالی هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير الشان

دعوی ظاهر اول البحث ومن يقول ان العبد مؤثر فی افعاله كيف
يسلم ان
الفاعل يجب ان
يكون غير محتاج الی الفاعل
ملا ميرزا
قوله لجاز ان يوجد جسما الخ الملازمة
ممنوعة لجواز ان لا يكون العبد قويا علی ايجاد
غير الحركات الاختيارية الصادرة عنها واذا كان بيانها
غير تام لجواز ان لا يكون الامكان مصحح التعلق ايجاد العبد لغير
الحركات علی انا نقول لو تم ما ذكره من البيان لزم صحة ان يكون العبد

نفعل العبد هو الامكان والحدوث وكل منهما متحقق فی فعل العبد
ولا يمكن الجواب
الا بان يقال الامكان مصحح
لتعلق الايجاد فی الجملة لا لتعلق الا
يجاد من كل موجود لجواز ان يكون بعض
الموجودات غير صالح للايجاد وهذا الجواب يجری
فيما نحن فيه ايضا فهو ان الامكان فی الجسم مصحح لتعلق الا
يجاد من كل موجود فاعل لجواز ان يكون بعض الموجودات الفاعلة
للفعل غير صالح لايجاد الجسم ولا مانع من ان يكون الشیء صالحا
للعام ولا يكون صالحا للخاص كالعبد صالح للايجاد
فی الجملة وليس بصالح لايجاد الجسم والجسم صالح
لتعلق الايجاد فی الجملة وليس بصالح
لتعلق ايجاد العبدية
وبعد جواب المصنف ره يرجع المآل اليه ملا ميرزا عليه الرحمة

الذی يكون علی مجرد نفس الطبيعة الكلية من غير نظر الی خصوصها
لا مطلقا فتدبر فخر الدين — قوله ومع الاجتماع
يقع مراده لكونه تعالی مستقلا فی الفعل متمكنا
منه بلا حاجة الی انضمام فعل العبد
بخلاف العبد لاحتياجه فی
الفعل الی كونه موجودا
ووجوده من
الله تعالی
شانه العزيز فخر الدين — قوله وكذا قوله تعالی قل

اوضميرا بهما بتفسير الشيء ما اذا كان الخالق صفته فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل
الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه تعم اذ لا معنى لقولنا
ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون عايدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا
و لعمل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعم واسروا قولكم او
اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تعم بما في القلوب من
الدواعي والعقايد والخواطر بكونه تعم خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني
الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من المذكور ثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل
بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها
وبلفظ الجعل قوله تعم حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ
الفعل قوله تعم فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله يريد بالايمان وساير الطاعات تفعلها فيجب ان يكون
موجدها هو الله تعم وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بغير ما ذكر قوله تعم قل كل
من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر
ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك منها ما تواتر معنا من الاحاديث الدالة على كون كل كاين بتقدير الله
ومشيته وجميعها متاول وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان
يسند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله سبب لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب
جاز اسناد افعال العباد اليه واما الحصر عليه تعم كما يدل عليه بعض الايات فبحسب الادعاء لان الاقدار
والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعم فكانه هو الفاعل لا غير ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان
افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهو ايضا انواع فمنها الايات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للافعال
الى العباد وهي العمل كقوله تعم من عمل صالحا فلنفسه وليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعم وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه
وافعلوا الخير والصنع كقوله تعم لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعم ووفيت
كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعم يجعلون
اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الحسن والخلق كقوله تعم فتبارك الله احسن
الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعم حكاية عن
الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعم ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثير في
القران واجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب حمل هذه الالفاظ
مجازا عن التسبب العادي وجعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا
في غير لفظ الكسب فانه صحيح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما على راي الامام وهو ان مجموع
القدرة والداعية موثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعم من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال

ولا

او الذات المشخص واحد بلا شبهة ورد عليه بالفرق
بين الواحد والاحد وقد تقرر ان الاحد لا ينقسم
بوجه ما وما هو مقابل المتعدد وهو الواحد
لا الاحد ولا يبعد ان يبقى على
تقدير عدم الفرق
بينهما ذكر
الاحد تاكيد
ومبالغة للتو
حيد لنهاية الا
هتمام برد القول
بالاشتراك وعدم
توهم حمل اللفظ على
المعنى الكلي وان كان
مجازا فخر الدين

قوله الا يعلم من خلق محصول
الاحتجاج على عدم كون
العبد فاعلا لافعاله الاختيارية
وان الله تعالى عالم بقولكم
سرا او جهرا ومن هو خالق
لذلك عالم به وقد ساق
الامر المقرر فيكون خالقا لجميع
اعمال العبد من الافعال القلبية و
القالبية لظهور عدم الفرق بين خلق
القول الاختياري وغيره من الا
فعال الاختيارية ١٢

قوله لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه الخ قوله
عدم الجواز مرد البيان غير تمام اذ للمعنى ان
هذا المعين ليس الا المعين الموصوف بالخالقية
ولا يخفى ان له معنى محصلا وهو الاستلزام حصر
الخالقية فيه تعالى قوله واجعلنا مسلمين لك
صورة الاستدلال ان الاسلام كعلمه تعم حيث
وقع مطلوبا في دعائهما وهو من الافعال القلبية
والقالبية لمدخلية الاقرار فيه باللسان وظاهر عدم
الفرق بين هذا الفعل والفعل الاختياري الباقي و
مثل ذلك يجري في اقامة الصلوة والجعل رضا و
كون النعمة من الله تعالى فتدبر فخر الدين

ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع
من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون
بالله ما منعك ان لا تسجد لما فما لهم لا يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ومنها الآيات الدالة في القرآن على ان فعل
العبد بمشيئته وارادته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم
او يتأخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما سبق من ان افعال العبد بارادة الله تعالى لكنها
موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك ثبت عليها واما على رأي الائمة فالجواب ظاهر وهو ان فعل
العبد بمشيئة الله تعالى لقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي و
المدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للاعتبار والانذار والاعتبار واجيب بما سبق من ان هذه كلها
باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد واسناد الفعل الى فاعله
وهو اكثر من ان يحصى ولنبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس
في صدور الناس من الجنة والناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء و
النصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية وانه وجب الرجوع الى غيرها
من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان الشواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا
كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد
والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي
والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وما يقع لا
باختياره وعلى وفق ارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير
للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا
بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار
المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب كان فعل
الله وتصرفا فيما هو حقه تعالى لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يتوجه لم خلق الله الاحراق عقيب مس النار وان علم افتراق
الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد قبائح يقبح من
الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع والامتناع تابع لقصده
وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد
جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم
يكن له داع الى دخولها فلا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب
والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحدث عند ارادته ويحدث عند كراهته واجيب بان ما ذكر
في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل يتبع ارادة الغير كالخدم

والعبيد

والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد
وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا للافعال المخلوقة لصح اتصافه
بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك
واجيب بان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات
قد اوجدها الله تعالى في محالها اتفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم لزمهم صحة هذه التسمية بناء
على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة
لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا انها قد تتباور وايضا ان الفعل المترتب على الآخر يصدر عنهم
وان لم يقصد اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه
على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان
الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشر
ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب
حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر اولا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا
كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة قال لحسن المدح
على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال تقتضي العلم باضافته الينا و
قالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب
هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب
باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في
القاء الصبي لا على الاحراق جواب اعتراض مما يورد على دليل المعتزلة فيقال نحسن المدح والذم
لا يدل على اسناد المتولد الينا وذلك لانه لا نسلم ان الذم للمتولد حاصل وان سلمنا اسناده الى غيرنا
فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب
ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة العادة وعملا
والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح
قد اشتهر فيما بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد
فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن وقال الله
تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد مخلوقة لله وهو باطل عندنا لما مر وان
كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن
قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون المباحات وهذا معنى قوله صح في الواجب
خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمناه لذلك وكتبنا

حقائق المعارف وما ذكرناه ثانيا متوسطا بين الاول والثالث
خير الامور
اوسطها انتهى كلامه
على ما نقله الاستاد روح
الله روحه في شرحه على رسالة
اثبات الواجب وفيه اي ش لا
على المتاخرين فيما قد مناه ولا باس ان نفصل
الكلام فيه تذكرا للمحصلين فنقول البحث الاول ان
ايجاد الشريك بمعنى ان العبد فاعل خالق لذات من له ذات

وقد خلق الله تعالى عباده للعبادة والمعرفة كما يظهر من قوله تعالى
وما خلقت
الجن والانس الا
ليعبدون مع ان
اكثر العباد كفار ولا نقص في سلطنته
الثالث ان قوله الا علة لفعله مما افاد ظاهر
الآية المذكورة وقد سبق ان فعله معلل بالغرض العائد
الى العباد بوجه فمعنى الرابع ان قوله لا مجال للعقل الخ وقد
مر تفصيله ثم ان كان المراد مما اشرنا اليه من ان الاشياء في
قبول الوجود مستفادة منه انها متفاوتة في حد ذاتها لا
باعتبار جعل الجاعل لها بهذه الصفة فكلامهم
منظور فيه اذ كل ما سوى الله تعالى
حادث حدث على
وفق القضاء
حكمته وان كان المراد منه انها متفاوتة مخلوقة لله تعالى بهذه

في معنى القضاء والقدر

للقضاء والقدر معان كثيرة منها الخلق والتقدير ومنها
الايجاب والالزام ومنها التبيين والاعلام ومنها الارادة
الازلية كما سيجيء في الشرح وقضاء عند الحكماء عبارة عن
علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن
النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم
بالعناية الازلية التي هي مبدء فيضان
الموجودات من حيث جملتها
على احسن الوجوه
واكملها وقدره
عبارة
عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر

فى اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضا والقدر واليه اشار بقوله صح مط وقد بيّنه
على فى حديث الاصبغ اشاره الى ما روى اصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى على بن ابيطالب بعد
انصرافه من صفين فقال له اخبرنا عن مسيرنا الى الشام كان بقضا الله وقدره فقال له والذى فلق الحبة
وبرء النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضا الله وقدره فقال الشيخ
اعند الله احتسب عنائى ما ارى لى من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم فى مسيركم
وانتم سائرون وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف القضا والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضا لازما وقدرا حتما ولو
كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى ولم يأت ملامة من الله لمذنب ولا
محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسئ ولا المسئ اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان
وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الثواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تع
امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
فقال الشيخ وما القضا والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم من ذى الحكم ثم تلى
قوله تع وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعانى المذكورة فما
يراده للتأديب محل تأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى
مقابل لها والاولان منتفيان عنه تع يعنى يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف
الحق الثانى فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابل له فيطلق على مقابلات المعانى الثلاثة
المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف
عنه تع لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الحكم فيجوز ان ينسب اليه تع بالمعنى الثالث
ثم اوّل فى الايات من نسبة الاضلال الى الله فهو بالمعنى الثالث اعنى الاهلاك والتعذيب كقوله
تع ومن يضلل الله فما له من هاد وقوله تع ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تع يضل به
كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا
يقبح منه تع شىء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا فى ان الله تع هل يعذب غير المكلف ام لا
فذهب الحشوية الى ان الله تع يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح
عقلا فلا يصدر من الله تع واحتج الحشوية بوجوه الاول قوله تع حكاية عن نوح ولا يلدوا
الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تع والمصنف اجاب عنه بقوله وكلام نوح مجاز فانه
تسمية فاجرا كفارا تسمية للشىء باسم ما يؤول اليه الثانى ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة
والخدمة عقوبة والمصنف اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون ابتلاء له
كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه منع من الدفن والتوارث والتزويج

انت الامام الذى نرجو بطاعته يوم النجاة
من الرحمن
غفرانا اوضحت
من ديننا ما كان ملتبسا
جزاك ربك عنا فيه احسانا

انتهى ومهلا بمعنى امهل على فى الصحاح اى اسكن
ووجه الملازمة فى قوله ولكان المحسن اولى بالملائمة من
المذنب والمذنب اولى بالاحسان من المحسن وان الملائمة و
المحمدة واقعتان بلا شبهة واذا لم يكن الملائمة على مسيئ والمحمدة على

النمرة يقول من براه الله يبراه برأ اى خلقه كذا فى الصحاح وفيه
ايضا النسمة
الانسان والنسم جمع
نسمة وهى النفس والوطأ
وضع القدم والموطئ موضع القدم
والهبوط مقابل العلو والوادى معروف
ويجمع الاودية على غير قياس كانه جمع ودى والتلعة
ما ارتفع عن الارض فخر الدين قوله عند الله احتسب
عنائى حسبته اذا عددته وعنا بالكسر عنايا اى تعب وحاصل
الكلام الشيخ ان ثم انى احتسب واجرى من عند الله ولا اعلم
اجرا لى فى عمرو حاصل ما اجاب به امير المؤمنين ع
المنع من نفى الاجر واثبات الاجر وان يسير
والانصراف من العبد اختيارا
حيث قال عظم الله اجركم
فى مسيركم و
انتم سايرون يعنى اعطى الله لكم الاجر العظيم فى مسيركم الى الشام

كذا لو كان القضاء لازما والقدر واجبا لم تيسر لائمة من الله
بمذنب لان الله اضطره فى ذلك الذنب وكذا لم تيسر
محمدة منه لمحسن لعدم اختياره فى ذلك فلم يكن
المحسن اولى بالمدح من المسئ ولم يكن
المسئ اولى بالذم من المحسن اذ
لا اختيار لهما فى الاساءة
والاحسان بل
يكون منهما
صادرا بالاضطرار منهما ذلك اى القول بان الحكم من الله

والصلوة عليه كالسبب فيعذب تعالى كاسب المصنف اجاب عنه بقوله والتبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن ام لا واختار المصنف الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضر والتداوي لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضا المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضا الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في احتياجه فلم يحتج الى رضا المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة بعينه والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والشكر ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد مدة حيوته وانما يتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل واحد صاحبه ما يعمله الآخر مثل ان يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا لذلك ويخيط واحد للآخر ويتخذ الآخر الابرة له وعلى هذا القياس الامور فيتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك فيدعو الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع ونظام المعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع يعين ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليتفق الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق

عليم

قوله فيقع من ذلك الهرج الهرج الفتنة كذا في الصحاح وفيه ايضا انه سئل عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ما الهرج قال القتل فخر الدين

في بيان الاختلاف بين حسن التكليف وعدمه وبيان ثمرته

قوله من غير استحقاق قبيح لما اذا امر اعظم السلاطين على تركمان وتركمان له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر ضربه وشتمه بتغييب اذا له فهذه العقلاء ينسبونه الى ركاكة العقل وقلة الدراية والفهم واما مجرد اعطاء المال فلا يقبح منه بعد ذلك جود او تفضلا فخر الدين

قوله الثالث انا لا نسلم اقول اشتمال التكليف على مصلحة استحقاق التعظيم كما هو مقتضى تقرير الدليل كاف في حسنه وادعاء ان التكليف لاجل ايصال النفع غير لازم حتى يمنع كما لا يخفى فخر الدين

عليهم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده تعالى تصديقا والى الاعتراف بوعده ووعيده ثوابا وعقابا
اخرويين والى القيام بعبادات يذكرونها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد للسنن التي يحتاج اليها الناس
في معاملاتهم حتى يستمروا بذلك للدعوة الى العدل المقيم لنظام النوع وتلك السنة اعني الطريقة التي سنها
الشارع ويدعوا اليه العباد استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة
الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة
من العوارض المادية والكدورات الجسمية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع
ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الاخرة فهذا بيان
حسن التكليف على راي حكماء الاسلام وواجب لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه
الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان التكليف
زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر
عنها والزجر عن القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة
على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على
ما كلف به وامكان آلة اشار الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع
الى المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى نفس المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران
الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر له
وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستعداد
لمباشرة الفعل زمانا وجوابقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكانه وهو الذي اشار بقوله
وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون
واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل
لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من
الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق
للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به ومتمكنا من العلم
وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما يكلف
به قد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الاله تعالى وكونه قادرا
عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف على السمع وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا
سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور ككظن
القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب
التكليف لا بد ان ينقطع عن المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع
لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان التكليف يستلزم المشقة والثواب

باقتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافي ما صرح به في تعريفه
من جواز
الترك وان لم يقبح
فان معنى الوجوب اذ ح يكون
محصله ان الله تعالى لا يترك على طريق
جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء
بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح المتكلم فيه
بحث لان ما ذكره لبطلان الاول فلان
الحسن والقبح قد يكونان عقليين
كما مر مفصلا وهو فاعل
مختار كما عرفت
قطعا فلو
فرض وقدر
فعل يستحق
تاركه الذم
العقل لكونه واجبا
بلا شبهة فيجب
على الله تعالى ذلك
الفعل على ان لنا ان
نقول في تفسير المعنى
الاول ان مراده بقوله
يستحق الخ هو نوع فعل
يستحق تاركه الذم من غير
اعتبار خصوصية الفاعل كما
ينادي ح يصح ان يقال انه يجب
عليه تعالى فعل وكونه مما لا ينافي
كونه ذلك لجواز ان لا يصدر عنه
ما ينافي الفعل المذكور كما هو الواقع
وكونه محمودا في كل افعاله حال الكلام فيه
ولا ينافي ما ذكرنا واما ما ذكره لبطلان
الثاني فلان كل ما صدر عنه يتضمن حكمة
بلا شبهة ولا شك ان ما يخالف هذا الصادر
الموافق لمقتضى الحكمة مناف لمقتضاها كما لا
يخفى فلا محذور في كون فعله واجبا بالمعنى الثاني
وما ذكره في العلاوة مبني على ان افعاله غير معللة با
لاغراض وقد عرفت ما فيه والاية لا ينافي كون
فعله معللا بالغرض واما ما ذكره لبطلان الثالث
فلان امتناع صدور الخلاف في نفس الامر لا ينافي
جواز صدور الخلاف نظرا الى مجرد ذاته تعالى وان اريد
بامتناع الصدور امتناعه نظرا الى مجرد ذاته يختار
الشق الثاني ونقول قوله فات الوجوب ممنوع اذ تحصل
ح ان الله تعالى لا يتركه في الواقع بل يفعله وكل ما يقع
فهو واجب اذ الشيء ما لم يجب لم يقع لما عرفت في بحث
المواد من الشرح فليس اطلاق الوجوب عليه باصطلاح
جديد ثم المناقشة في تقريره ظاهر فقد يرد لو
حمل الوجوب المنقول عن المعتزلة على ما
حررنا لم يبق نزاع معنوي في
الحقيقة بينهم وبين الا
شاعرة فخر
الدين

قوله باحوال المعاد اي الجسماني وهو الظاهر من اطلاق اهل الكلام
واما الروحاني فيستقل فيه العقل كما بينه الشيخ في اخر الالهيات
الشفا فخر الدين

بحسب

يستدعى الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما مح فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله
الى المستحق وعلة حسنه عامة اى علة حسن التكليف وهى التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن و
الكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة
بالنسبة الى المكلف كما مر انفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة فى الدنيا وعقوبة فى الاخرة اجاب
بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعنى ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل
من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التى شرطنا عدمها فى حسن التكليف هى المفسدة
الحاصلة من التكليف فالفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة له فيه لان فائدة
التكليف هى الثواب ولا ثواب له فلا فائدة فى تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نم ان تكليف الكافر
لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهى التعريض للثواب لا الثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما
بالنسبة الى المؤمن فانه فائدة امتثال المكلف للمكلف به لا فائدة التكليف في اللطف واجب لتحصيل الغرض
اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدى الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة
واختاره المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان
الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعى
غيره الى الطعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعى ذلك النوع من
التأدب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تع وجب عليه تع وان كان من المكلف وجب على الله
ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط فى التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح
منتفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن
اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تع تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب لو خلا عن
عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفى فى الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف
الذى يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونها فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لانا مكلفون
بتركها وليس هيهنا جهة قبح وتقرير الثانى ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول
باطل لاستلزامه ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما يحصل الملطوف فيه عنده والثانى
اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تع او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب
ان اللطف ليس معناه هو ما يحصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول
الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه
كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تع لما صدر عنه تع ما ينافيه اذ
الجمع بين المتنافيين مح اما صدور ما ينافى اللطف عنه تع فلانه تع اخبر بان بعض المكلفين من اهل
الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثانى الى اليأس فلا يأتى
بالطاعات بل يقدم على المعاصى وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار

قوله فضرر الكافر الخ اقول يمكن ان يكون هذا الكلام اشارة الى الجواب عن شبهة قول المعترض غاية تقرره ان عموم علة الحسن انما يتصور اذا لم يشتمل على ضرر وليس كذلك اذ هو عقوبة على الكافر فى العقبى ومشقة فى الدنيا وتقرير الجواب ان ضرر الكافر ناش من سوء اختياره لا من التعريض للثواب وقول المصنف وهو مفسدة الخ جواب عما حرره الشارح فافهم فخر الدين

قوله وهو واجب عند المعتزلة واختاره المصنف اقول يمكن حمل الوجوب فى كلام المصنف على موافقة مقتضى الحكمة عبر عنها بالوجوب مبالغة او على ما تركه مخل بمقتضاها او لا يصدر عن الحكيم ما يخل بمقتضى حكمته قطعا وتحرير الدليل ح ان اللطف بالمعنى المذكور امر يحصل به غرض المكلف بالكسر كدعوته وما هو كذلك موافق لمقتضى الحكمة وتركه مخل به فلو لم يقع منه تع لزم نقض الغرض المنافى لمقتضاها فاللطف واجب بالمعنى المذكور وهكذا يتحقق فى كل ما سيجىء من اطلاقات الوجوب عليه تعالى وهو اللائق لا ما يستحق تركه العقاب وهو ظ ولا ما يستحق تركه الذم وان كان له توجيه كما مر فتذكر فخر الدين

فى بيان ان اللطف واجب وتحقيق معناه

قوله فيلزم الاخلال بالواجب عدم جواز تكليف العبد حال عدم اللطف مع القدرة على ان يفعل المكلف به بعد حصول اللطف الا ان يق اراد بوجود اللطف وجوده فى الجملة وبعدمه العدم راسا ح يتم لزوم الاخلال فافهم فخر الدين

قوله انما يجب اذا خلى تقرير الاعتراض ظ اذا حمل الواجب على ما يستحق تاركه الذم واما توجيهه اذا حمل الواجب على ما ذكرناه وهو ان اللطف

بالجملة من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب على الطاعات في الاخبار بالبات
انما هو بالنسبة الى جاهل كذب هذه المفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى فيفضي الى اليأس فيقبح
منه الالجاء التعذيب مع منعه ذلك والذي المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية
والالجاء اليها فيقبح التعذيب عنه ح لانه على ذلك المقدير له ان يقول لم لطفت بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم
هذا السؤال لكن لا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من نفي البعثة ولا يقبح ذلك لان الذم مستحق
على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح
ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان الابليس حق الذم وان كان هو الباعث على المعاصي ولابد
من المناسبة يعني لابد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث
يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم
الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايض كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا
ترجيح بلا مرجح والى هذا اشار بقوله والا يرجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء
والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا
يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم
يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل
لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل
بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد اللطف على
الحسن يعني لابد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله
التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على
جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط حسن
البدلين يعني ويشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الاخر
كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله
تعالى وعنا وحسنه اما للاستحقاق او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين ولكونه عاديا او على
وجه الدفع ولابد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجو اللطف فهو ضربان مصلحة في الدين
ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او
غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص وغيرها او ردّ مباحث هذه الامور عقيب اللطف
واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت
مسبوقة بها او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي

الواقع كاف في ذلك ثم نقول وقول المص لابد من المناسبة الخ يمكن حمله على ان اللائق ان يكون مناسبة بين اللطف والملطوف فيه وان اللائق ان يعلم المكلف اللطف والمناسبة لانه يجب ذلك وعلى هذا لا خدشة قطعا محمد

صفحة

صادرة عن الظلم واختار المصنف ان بعض الآلام قبيح يصدر منا خاصة كالآلام الصادرة عن بعض المكلفين
بالنسبة الى من لا يستحقه وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله اما
نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تع في الحي اذا القيناه
في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من
هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تع ابتداء هو المشتمل على النفع الحاصل للمتألم
مشروطا باللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف يستلزم العبث وهما
قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي ويجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار
بطريق العقاب ويكون بعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يعتبر اللطف في الم المكلف
في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض عن حصول
نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا
عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه يعني ان الالم لا يحسن اذا كانت اللذة مشتملة على
اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن
الوصول الى المنفعة بغير الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل اي
لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تع اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار
انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار
المتألمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع
مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه فالعوض نفع مستحق
خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا عن غير سابقة الاستحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق
فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه
تع بانزال الآلام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن
لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده تع بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء
في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الآلام
بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تع ومنها تفويت المنافع على
العبد اذا كان التفويت من الله لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم
بان يخلق الله تع اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبته
او وصول الم او مستند الى علم مكتسب لانه تع هو الباعث على النظر فيكون الله تع سببا للغم فكان
العوض عليه او كان مستندا الى ظن كان يغتم عند ارادة وصول مضرة او فوات منفعة فانه تعالى
هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب لاجله العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم
المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تع فانه لا عوض على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد

جهلا

قوله فذهب الثنوية
الى قبح جميع الآلام الثنوية
هم القائلون بالهين النور
والظلمة وان فاعل الخير هو
النور وفاعل الشر هو الظلمة
كما مر والالم شر فخر الدين

قوله وهما قبيحان اي الظلم و
العبث قبيحان عليه تعالى وهذا
مبني على القول بالقبح العقلي وقد
مر بيانه فخر

قوله والا لكان ظلما اي لو لم يكن
كذلك لكان خلاف مقتضى الحكمة وما يكون
مقتضى الحكمة يحكم به العقل فخر الدين

قوله من ان الله تعالى تحريره ان الله تعالى
بمقتضى حكمه يحكم بالحق وهذا الحكم مما يقتضيه حكمته
وقد تقرر ان ما يقتضي يكون واجبا لان الشيء
ما لم يجب لم يتحقق فلا مجال للعدول عنه وورد
في القرآن لاثبات الوجوب فلا يكون الطهير
واردا على المدعى والقول بان محض الملاحظة
ورد فيه لاثبات الوجوب غير مجد كما لا يخفى فخر

جهلا بنزول الضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها ان الوجوه التى يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله
عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح فى الهدى والكفارة والنذر او الندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على
المنافع العظيمة البالغة فى العظم جدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض
يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مايلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به
الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا
بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا فى النار احرق او شهد احدنا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض
يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء الصبى فى النار فلان فعل الالم واجب فى الحكمة من حيث اجرى العادة
والله تعالى قد منعنا من القائه ومنها ناعنه فصار الملقى كانه اوصل الالم اليه ولهذا وجب على الملقى
العوض دونه تعالى واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة
الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اى انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اى على الله تعالى عقلا
لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه يقدر
على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف عنه لضاع حق المظلوم والتالى باطل لان تضييع حق
قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد فى القرآن من ان الله يقضى بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم
من المظلوم من دون عوض له فى الحال يوازى الظلم فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ونقله
الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين
له انقطاعها فلا يتألم به او تفضل الله عليه اى على المظلوم بمثلها اى بمثل الاعواض عقيب انقطاعها
لئلا يتألم به او تفضل الله عليه اى على المظلوم لئلا يتألم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل
العقاب اسقط الله بها اى بتلك الاعواض جزء من عقابه يوازى تلك الاعواض بحيث لا يظهر له
التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفى بعض النسخ
بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب دوامه اى دوام العوض لحسن الزايد بما يختار
معه الالم وان كان منقطعا اى لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زايد على الالم زيادة يختار معها
المتالم الم ومثل هذا النفع الزايد لا يستدعى ان يكون دائما لجواز ان يكون بحيث يختاره المتالم
مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابى هاشم وذهب ابو على الجبائى الى انه يجب دوام العوض لانه
انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال فى الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع
من دوامه وقد انتفى ورد المص ولا يجب حصوله فى الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعنى لا نم ان المانع
هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله فى الدنيا لاحتمال ان يكون للتاخير مصلحة
غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم توقع الضرر وانه لو انقطع
العوض لتالم بانقطاعه فيستحق المتالم عوضا يجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تالم به فاستحق

قوله دون عوض له فى الحال يعنى ان لا يجوز تمكين ظالم من الظلم من غير ان يكون له فى الحال ما يوازى ظلمه مر من ان الانتصاف لازم عقلا وسمعا فلو يمكن ظالم ليس له عوض يوازى ظلمه لادى ذلك الى اضاعة حق المظلوم وتقريره ايضا انه تعالى يقضى ويحكم بالحق فلزم من ذلك تمكين الظالم من الظلم الا ان يكون له عوض فى الحال يدفعه الله تعالى الى المظلوم ويتفضل الله تعالى ويدفعه الى المظلوم فخر الدين

عوضاً اخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه ما يؤدي وجوده الى عدم يكون محالاً فلا انقطاع

مع ورد المصنف ذلك ايض بقوله ولا الم على القطع مم مع انه غير محل النزاع يعني ان الاثم انه يتألم بسبب

انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع انه غير محل النزاع لان النزاع

في العوض المستحق على الله لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دائماً ولا يجب اشعار

صاحبه اي المستحق للعوض بايصاله عوضاً بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم كي يحصل التعظيم

الا بان يشعر بانه ثواب له ولا يتعين منافع لان يكون عوضاً بل يجوز ان يوصل العوض بكل ما يحصل فيه

نفع بخلاف الثواب فانه لا بد وان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس

والنكح لانه رغبه في تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه

العوض لا في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تع او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين

الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تع

فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه والعوض عليه يجب تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان

العوض اذا وجب عليه تع يجب ان يكون زائداً على الالم زيادة ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض

علينا يجب مساواته للالم لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلماً واجل الحيوان الوقت الذي

علم الله تع بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اي لولا القتل يجوز موته في ذلك

الوقت وحيوته ايضا قال ابو الهذيل بل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة

الى مدة هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا

لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف من المكلف

وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه

قطعا البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايض

لا يكون رزقا لان الله تع منع من الانتفاع به وما كان حلالا مباحا فما اخذ العبد منه بنصب

وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله تع ليس رازقا لذلك الرزق واما ما اتاه منه بغير فعله فهو

من الله تع والرازق لذلك الرزق هو الله تع والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب

اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي عنه وقد يحرم

عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله الى الحيوان

فانتفع به فيدخل منه رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير

مملوك ويخرج ما لا ينتفع به وان كان الله سوقه للانتفاع لانه يتوقف فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع

به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد قط رزق غيره ولا

الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يربي به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير

العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان وغيره وهو رخص او غلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت

قد عرفت ما فيه فتذكر فخر الدين قوله لا يكون اللطف متحققا لا يتوهم
ان هذا يقتضي
ان لا يكون الموت
اصلح للمكلف نفسه ولغيره
اذ عنده تعطل الحواس وكمال
العجز عن اداء العبادات او فناء
الرطوبة والحرارة الغريزيتين للاجل الفاصل
النفع يكون الموت اصلح بالنسبة اليه وعدم تحقق
اللطف عند انقطاع التكليف لا يدل على نفيه كما لا يخفى
فخر الدين

قوله والرزق ما صح الانتفاع به الرزق في اللغة على ما في الصحاح ما

انتفاع ولذلك
يلحق من ملك شيئا وتمكن
الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك
لم يصر رزقا له والظاهر ان الرزق بهذا المعنى
ايضا يكون حلالا لان سوق الله الحرام للانتفاع
قبيح والرازق بهذا المعنى هو الله تعالى وحده وقول المصنف
الرزق ما صح الخ تعريف الرزق بمعنى المرزوق كما لا يخفى وقال السيد
المحقق في شرح المواقف في مبحث اسماء الله تعالى الرازق
يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول
ومشروب وملبوس فهو من
صفات الفعل وهذا المعنى
مطابق لما نقلنا

واستدل على ان الحرام رزق بانه لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذي طول عمره بالحرام مرزوقا

شرح المقاصد فخر الدين

والمكان في الرخص والغلا فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت به العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلا اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستندان الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء ويكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستندان الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او يحكر الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلا او الرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح للعباد واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك بمعنى وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك واين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان تعد وتحصى ولنذكر بعضا من ذلك فمنها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله عند البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال فلا يكون لله تعالى خيرة في الاعطاء والافضال بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا فيكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء سوء الادب فان الله تعالى لا يغير ما هو الواجب عليه تعالى ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر ينضبطون في الاصلح اللازم عليه يمكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه ومفاسد هذا اظهر من ان يخفى المفصل الرابع في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي مأخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ فهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والرسول بمعنا وقد يخص عن الكتاب او شريعته البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة النقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والسمع والبصر والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس حجة على الله تعالى بعد الرسول وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون

البحث في النبوة وبيان تحقيقه

مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اى تكميل
النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنايع الخفية
من الحاجات الضروريات وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العايدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالثواب والعقاب ترغيبا في الحسنات
وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اى فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى
بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل
ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل
قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم في
القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا ليتعاضد العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف
في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل
الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان لا يحال الى ما
بيناه من اشتمالها على فوايد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق بافعاله واقواله فيحصل الغرض
من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعني لو صدر عنه
الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب
متابعة النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعته المذنب
حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر
بالمعروف والنهي على المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذائه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان تكون شهادته
مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل
بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل الزايل السريع من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته
في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون
وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات
ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة والامامة
التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى
حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع
ولقوله تعالى في ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي
يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم

قوله الى ما بيناه اى المعتبة بقوله البعثة حسنة لاشتمالها على فوايد

تبيين بجاى آوردن ورسيدن وتحقيق كردن كنز

قطع

قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب
لكن اللازم منتف لقوله تعالى في بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وفي
الكلام في ان العصمة من كل معصية يجب فان ما يتوهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما
يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة
كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية كل ذلك
اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها فالجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي
سهوا وغلطا منه انه لا يخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويز
هم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد
بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة
وجوز الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة
الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة
منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين
من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمصنف ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي
كما هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشرح فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفيد ذلك فان صدور الذنب عنه
سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما يجب
فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بذلة ولا طبع والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير
جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ولزوم الزجر والمنع واستحقاق
العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتاذى النبي بل يبتهج و
بمجرد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فسارعة البعض اليها او كون
من زمرة الاخيار لا ينافي صدور الذنب عن آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على
نفي الكبيرة سهوا والصغيرة غير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة
وقوة الراي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو
لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور دينا له ووقعا وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة
الآباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي يتنفر عنها الطبائع كالبرص
والجذام وسلس البول والريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه
اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق
العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة للدعوى ضرورة
عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضا والمصنف يسميهما معجزة كما سيأتي واما

قوله

حشو مردم فرومایه کنز التطفیف کم پیمودن خلاصه اناب الله تعالی رجع بسوی او الابتهاج خوشحال شدن الذل ترک الافضل الاتیان بالفاضل الذکاء سرعة الفطنة فطنة زیرکی ۱۲
همّ قصد کردن کنز شوکت سخت شدن در جنگ و تمام سلاح شدن کنز
الطبع بالتحریک الوسخ بشدید من الصداد والشین العیب ۱۲ ق
الدناءة الدنائة والعاهة ۱۲

٢٩٤ قوله مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغى ان يذكر ههنا قيدًا اخر وهو عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبدة والمص فى تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتى انا نطق هذا الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى فى تعريفها ان يزاد على المص قولنا ومطابقة الدعوى اقول قد يطلق المعجزة على مثله كما سيأتى فى كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضرورى بالصدق كما اذا قام رجل فى مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هى ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدًا للعلم الضرورى بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر فى العمليات لافادته الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لا فى العمليات اليقينيات فى العمليات التى هى اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال فلا مدخل لمشاهدة القراين فان العلم الضرورى حاصل للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة لهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك فى بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعى الرسالة تحريكها دليلا لان الملك يحركها من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها يقتضى جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا فى جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير النبى من الصالحين اعنى المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصى فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيأتى والاشاعرة الى ثبوته واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهى وجوه منها انه لو صدر عن غير النبى لكثر وقوعه لصدوره عن النبى بالطريق الاولى وعن غير النبى ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبى لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوهم هان الخطب ولزم التنفر عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نم لزوم التنفر عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك بمشاركة بعض اخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبى عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق للعادة على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبى عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر اخر وهو ممنوع فان النبى يتميز عن الولى بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اى ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبى لبطلت دلالته على صدق النبى لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبى فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى

دلالة

الارهاص هو الحادثة الدالة على بعثة النبى قبل بعثته كالنور الذى ظهر فى جبين عبد الله صحايف مثل ما وقع فى زمان عيسى عليه السلام ان تحضا دعى النبوة وما دى سو مناحتى صار سبع الميت حيا واكل موذن آمر چیزی عجیب غیر واقع ١٢ للارهاص

هو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة شئ قبل بعثة شرح المواقف بركار

دايم ايستنده ١٢

ارتداد الطرف برهم نهادن چشم هون ساكن شدن كنز الخطب الاعظم ١٢

دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا
ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عمومية ظهور
المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهور الخارق للعادة كرامة صاحبه وهي انما توجد في الانبياء والصالحين
من عباد الله تعالى وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص اختلفوا في
ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا فمنعها
المص الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى واطفاء نار فارس وتظليل الغمام و
تسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم تعطي ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز
ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير النبي
منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك ايضا واختاره المص واحتج
عليه بالوقوع فانا لو وقوعه لدل على الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة قيل له
ان رسول الله دعى لاعور فارتد بصيرا فدعى مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى
لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا نمر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا
جميعا وكما نقل ان ابرهيم لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما
فجائت نار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل
زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين
وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المص واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية
الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون
واجبا في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز
بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة
نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث نبيا الا بشريعة لان العقل كاف في العلم
بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا واجاب المص بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت
على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا
وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته يعني ان نبينا محمد
ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا فنبينا نبي اما انه ادعى النبوة فللتواتر
واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز واما انه اتى فللتواتر واما انه معجز فلانه تحدى به ودعى
الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء
وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة
فعجزوا حتى اثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة
بالابدان والاشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي

العرب العرباء خلص منهم قالوا العرب العرباء ... البلغاء مصاقع ... اللهمنا جمع بليغ ... الكاملين في البلاغة ... والبطحاء والابطح ... الجاهلية ... المهج جمع المهجة ...

وعدم

وهكذا نصاف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة
مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات
والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا الامور الخارقة
خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد والى هذا المعنى اشار بقوله
والمنقول معنى متواترا من المعجزات يعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل
للصرفة والكل محتمل اتفق الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب
الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة والاطلاقها على هذا المعنى شايع وقال
بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسايل و
الاشعار وقال القاضي الباقلاني واما الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب
كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يوجد في بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط
عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقصد نظم يكيل محاكيا نظم القرآن على ما يحكى من ترهات
مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من
المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم
عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا
قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى
الاخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون
في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم
القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء
وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على
الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واقرانه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية
وكون الجمع بعد النبي لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن
ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان
الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته و
يرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تاتي
المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته
وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق
العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا
ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي

انما

تهالک
يتهافتون عليه كذا
من حرصه عليه حتى
يهلک ١٢ تهالک فتادن
وبچیزی در افتادن بحرص تمام نمنتخب
مباهات مانند کردن ١٢ عارضه قا
يعني النقل عنه معجزات كثيرة مثل نبوع الماء
من بين اصابعه واشباع الخلق
الكثير من الطعام اليسير
ومكالمات
حيوانات
وكل واحد منها
جزوي وان لم
يتواتر بخصوصه
فيكون المنقول معنى
متواترا فيكون اعجاز
القرآن معضد المنقول
معناه متواترا ١٢
الترهات الطرق الصغار
غير الجادة تتشعب الواحدة
ترهة فارسي معرب ثم استعير
في الباطل ص لمافي الطبقة
الماضية له الاية وعلى دقايق
الالهية واحوال المبدا والمعاد
ومكارم الاخلاق والارشاد الى
فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح
الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين
فانجلى على المتفكرين ١٢ الوبل
بالتحريك الحمل من الضيف والوبيل الضعيف
ص وبيل لو بالتحريك الثقل و
الوخامة فهو وبيل اي وخيم ١٢ الجزالة
خلاف الركاكة قال الجوهري اللفظ الجزل خلاف
الركيك الضعيف ص او بسلب العلوم التي
لابد منها في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن
حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها لكن
تعالى وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان
عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف
كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده
هذان العلمان يمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا
ذلك ازال الله عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر شرح
٢١

انما يحسن فيما لا يكون مقدورًا للبعض ويتوهم كونه مقدورًا للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قاله اليهود في ابطال نبوة نبينا من ان شريعة موسى مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنًا لمفسدة كان اعماله قبيحًا وان لم يكن متضمنًا لمفسدة كان رفعه قبيحًا واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة موسى تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص واكد جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التوراة ان الله تعالى قال لادم وحواء قد احللت لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على الفور على الانبياء المتاخرين عن نوح بعد تاخيره يعني مع اباحة تاخيره على نوح وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة نبينا مع اباحته في شريعة ادم ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد شريعة موسى اي ما روي عن موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدًا ما دامت السموات ودوام السبت يدل على دوام شريعته مفترى لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا تدل على المراد قطعًا لانه غير متواتر فان بختنصر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر السمع دل على عموم نبوته اي الدلائل السمعية دلت على انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعمه بعض اليهود والنصارى زعمًا منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعًا قل اوحي الى انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لو هو المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافًا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار المصنف مذهب الاشاعرة متمسكًا بان للبشر قوى مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب المعنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا يامر بالسجود الافضل للادنى واباء ابليس عن السجود معللًا بانه خير من ادم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان ادم علمهم الاسماء الحسنى والمعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية ادم ولذا قال اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال انهم ايضًا علموا ما جهلوا في العلم بالاسماء ما شاهدوا من التوقع

المحفوظ

الاستظهار
پاری خواستن

فان الحكيم يجوز ان يكون مصلحة بالنسبة الى شخص ووقت دون شخص اخر وساير الاوقات شرح قديم

الاخلاق ودفع يافتن منقصه الاحتمال ازبيخ بركندن خلاصه نقلان

ابن دحن لقوله تعالى

سفرغ كرم احيا انقران كنز ١٢

المبحث في ان الانبياء افضل من الملائكة

جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة وتظهر في صور مختلفة ويقوون على افعال شاقة انهم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء ملا قاطع في احد الجانبين شرح مقاصد

قال الله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون

الاية

المحفوظ وحصول في الازمنة المتطاولة بالتجارب بالانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى ادم
ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقد خص من ال ابرهيم وال عمران غير الانبيا بدليل
الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع الانبيا مصطفين على العالمين الذين منهم الملئكة اذ لا
مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه
نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة و
الملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع وترك الاستكبار
في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف
وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار وهم لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة
على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم
من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور ساكافة الخير
والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبيا ومنها قوله تعالى قل لا اقول
لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك
افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه انما قاله تعالى والذين كذبوا
باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت
بيانا لانه ليس لي انزال العذاب من خزائن الله يفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك
فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب بجناحيه المؤتفكات فقدلنا الاية على ان
الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان
تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ترقيا
اليها والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فمناهما مثل ذلك وخيل اليهما
انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على ادم قبل النبوة ومنها قوله تعالى
علمه شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما
التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا
يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا
السلطان ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح و
ادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ
الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات
ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبيا والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب

المؤتفكات المدن التي قلبها
الله تعالى على قوم لوط صح

الاستنكاف تنك شدن از كسى
المنا رتو مندكر دنهين كمنه

انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم فى الوجود او فى قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان بهم اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة فى ذواتها ومتعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب انه مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم اتم واكثر للمثوبات لطول ازمانهم ولدوامها وعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصى المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافى وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر

المقصد الخامس فى الامامة

وهى رياسة عامة فى امور الدين والدنيا خلافة عن النبى وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة فى بعض النواحى وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام الامامة لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا فى ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهبت الامامية الى انه واجب على الله عقلا واختاره المص وذهبت الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الاحتياج اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول وكذا عقيب موت كل امام روى انه لما توفى النبى خطب ابو بكر يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حى لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آرائكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر فى هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثانى ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب علينا الثالث ان فى نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد ان تكون من الضروريات بل من المشاهدات وبعد من العيان الذى لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدى الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغى من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجرى مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل

الغوط نايهم
موضع شام
الثغر موضع المخافة من فروج البلدان صح
يتوفى يا رجل كبير الناس
اى يحفظ بيضة
كل شىء حوزته صح
حوزة ناحية وميانه مملكت كنز
ازعه ازعه وزعا كففته فاتزع اى اكف
وقال الحسن لابد للناس من وازع اى من سلطان يكفهم صح
النزع بركشيدن وبركندن وبچيزى مانند شدن ورفتن وجان دادن وخلاف كردن باكسى كنز

المقصد الخامس فى الامامة وهى رياسة

ا

٤٠٤.. لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم به امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع
فيما بينهم الهلاك والفساد لا يتوقف غاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من شخص مطاع منوط به انتظام والا
لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين والدنيا على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول
انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد رؤساء
في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياستها
على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع وحج
المصنف بان الامام لطف من الله في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على
الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم
واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجبات وترك الحرام
مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما
يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين
عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح على تنفيذ الاحكام
واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس
بواجب والمصنف اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار
اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر انهما مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف
وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي انه قال
لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وتصرفه الظاهر
لطف آخر وانما عدم تصرفه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف
على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما
يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان
ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له
كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود
مترقب كما ان خوف الاول عن ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا
فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المصنف والباقون بخلافه واحتج المصنف بوجوه
الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطاء على الامة
في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لوجب امام آخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله
وامتناع التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة ان يقولوا لا نسلم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما
ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز
الخطاء عليه لم يكن حافظا لها واليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته

[illegible]

بل بالكتاب والسنة والاجماع الامة واجتهاد الصحيح فان اخطأ في اجتهاده فالمجتهد يرد ۴۰۱
والامور بالعرف فيصيب فعن وان لم يفعلوا اصلا فالنقص للشريعة القوية الثالث انه لو قدم الامام
على المعصية لوجب انكاره فيفوت الوجوب الطاعة الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولى الامر منكم ويفوت الغرض من نصبه في الامتثال الى امره والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله
والى هذا اشار بقوله ولفوت الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه
واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر سكوت
عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لان الامام اعرف بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام القائلون بالعصمة اختلفوا
في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المصنف انه قادر على المعصية فقوله لا ينافي العصمة
القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم
ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة
الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختار المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من
رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا ويدل عليه قوله تعالى افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي
الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها
الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله وسيرته عليه السلام ايضا يقتضي التنصيص بالامام
لانه اشفق بالامة من الوالد لولده وهذا لم يقصر في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة
فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم الواجبات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده
وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله من هو فذهب
الامامية الى انه علي واختار المصنف وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المصنف بان العصمة والنص كلاهما
مختصان بعلي اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام دون غيره اما اختصاص
العصمة في علي فلما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلي لان عليا
افضل الصحابة كما سيأتي والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة والامام
يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون
التنصيص ففيه ما لا يخفى وللنص الجلي في قوله مخاطبا للاصحاب سلموا على علي بامرة المؤمنين والامرة
بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله مخاطبا لعلي انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله مشيرا
الى علي واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله وقد جمع بني عبد المطلب
ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي ولعمري انه لو كان في مثل
هذا الامر الخطير يتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر نقله

اختلف القائلون بالعصمة في ان المعصوم هل يمكن من المعصية
ام لا
فذهب قوم
منهم الى عدم تمكنه منها
الا ان دلوا فمنهم من قال ان المعصوم
مختص في بدنه او نفسه بخاصية يقتضي امتناع
اقدامه على المعصية ومنهم من قال ان العصمة هو القدرة
على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وهو
قول ابي الحسين البصري واما الاخرون
والذين لم يسلبوا القدرة
فمنهم من فسرها
بانها الامر
الذي يفعله
الله تعالى من
الالطاف المقربة
الى الطاعات
التي يعلم معها
لا يقدم على المعصية
بشرط ان لا ينتهي
ذلك الامر الى الالجاء
ومنهم من فسرها بانها ملكة
نفسانية لا يصدر عنها
صاحبها المعاصي وآخرون
قالوا العصمة لطف يفعله الله
تعالى بصاحبها فيكون معه داع
الى الطاعة وارتكاب المعصية
على مع به ذهبت الامامية
خاصة الى ان الامام يجب ان يكون
منصوصا عليه وقالت العباسية
ان الطريق الى تعيين الامام النص
والميراث وقالت الزيدية ان تعيين
الامام بالنص او الدعوة الى النفس وقال
باقي المسلمين انما هو النص واختيار الحل والعقد
شرح قديم
حاصله ان عليا معصوم
لانه افضل الصحابة وكل من كان افضل الصحابة
فهو امام ثم بين انه امام وكل من كان اماما فهو
معصوم فعلي معصوم والمقدمة القائلة بان عليا
امام اخذت في دليل كونه معصوما الماخوذ في
دليل امامته

الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة
لتعيين الامام وترددهم حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى
الى علي ولم يترك علي محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه بل قام بامره
وطلب حقه كما قام به حين افضى النوبة اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب في ذلك اشد وفي
اوائل اسهل وعهدهم بالنبي اقرب وهممهم في تنفيذ احكام الشرع اصرف وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب
رسول الله مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله واقامة
شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية
الظاهرة الدلالة على المراد بل ههنا روايات واحاديث ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم مثل تلك
النصوص وهي انها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخا
صماته وعند تأخره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي في
الشورى وقال العباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف
فيك اثنان وقال ابو بكر ليتني سألت النبي عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه واحتج علي على معاوية
ببيعة الناس له لا بنص من النبي ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي بيان ذلك انها
نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة
انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف في الامور
والاولى والاحق بذلك يقال اخو المراة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو
المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء
بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف
من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي لذلك اذ لم توجد الصفات في غيره واجيب
بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر
والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست محمولة على التصرف
والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا
فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما
بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع
ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن في امامة الائمة الثلاثة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية
بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي انما كانت بعد النبي والقول بانها كانت له ولاية التصرف

في الحال

ادعاء علي بعد رسول الله معلوم منقول بالتواتر ولا يشك احد في ذلك واستشهد جماعة من الصحابة حديث الغدير فشهد اثنا عشر رجلا من الانصار وكتم انس بن مالك فقال له يا انس ما يمنعك ان تشهد وقد سمعت سمعوا فقال يا امير المؤمنين نسيت فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض او بوضح لا تواريه العمامة فصار ابرص وكتم زيد بن ارقم فذهب بصره ع

وضح روشنی و سپیدی مانند برص کنز

الوزير الموازر كان يحمل الثقل لانه يحمل عنه وزره ١٥

نقلا ص دليل عليه النقل اللغوي والنص والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله صلى الله عليه وانه ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمالي فانه يقال لاب المراة واخيها انها وليها اي اولى ابا التصرف فيها شرح قديم اقول يمكن تلك المحاجة على طريقة الالزام حيث اعترف معاوية بامامة ابي بكر ببيعة الناس له فنقول كيف عرفت بامامته ولا تعرف بامامتي مع تحقق المتابعة لنا وله حسم ١٢

في امر المسلمين في حيوة النبي ايضا مكابرة وصرف الاية الى ما يكون في المال دون الحال لا يستقيم في ٣٠٣ ع
قوله تعالى وليكم الله ورسوله والذين امنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الآية
نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل
وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة
اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون ولحديث الغدير المتواتر انه النبي قد جمع الناس
يوم غدير خم اسم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد
عليها وقال مخاطبا يا معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي يوم الشورى عند
ما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف
قال الله تعالى ماويكم النار هي موليكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي ايما امرأة نكحت بغير اذن
مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى
بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم
لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله
وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم
ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس
لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس
والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي هو معنى الامامة والجواب بانه غير متواتر بل
هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم
كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرووا المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى
بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب
بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد
عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ولو سلم ان
المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى
في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن
اولى باستادنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وح لا يدل الحديث
على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المال لكن من اين يلزم نفي امامة
الائمة الثلثة قبله ولحديث المنزلة المتواتر بان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة
الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا

سرونذير

[illegible] ونوشته
انتهى ومن
تمل في الصف
يعلم ان سياق
الاية يقتضي كونه
المامور بتبليغه امر
عظيم يفوت بفوات
تبليغه ركن من اركان
الشريعة على ما يقتضيه قوله
عز وجل وان لم تفعل فما
بلغت رسالته واي امر يفوت
من الشريعة بعد تبليغ ان عليا
ناصر المؤمنين مع كونه بديهيا لا
يحتاج الى بيان وانه مع مجاهداته
في دين الرسول لم يكن لاحد شك في
كونه ناصرا للايمان والمؤمنين وايضا
فاين فيه يتوهم ضررها بتبليغ ذلك لقول
الله تعالى والله يعصمك من الناس
لا يخفى ان سياق الحديث يدل على
ولايته بولاية النبي من غير تراخ والمنع
مكابرة جم قوله ولحديث المنزلة المتواتر
الحديث انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي جم ١٢

في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ونبيا مفترض الطاعة لو عاش بعده لا يليق بمرتبة النبوة وزوال
هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب
بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع وبمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاستغراق
وربما يدعى كونه معهودا معينا كالغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض الافراد المنزلة بمنزلة قوله
الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال
انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم فليس من منازله هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة
على ما هو مقتضى الامامة لانه لا شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في
القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة له على بقائها بعد الموت وليس انتفائها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا
بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله وتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي
بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي
لا دلالة له على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى من
وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منها حال
الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقاء خليفة بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع
على خلافه ولقوله صلى الله عليه واله انا اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال لعله
اجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من
المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل
من غيره من الائمة لما سيأتي وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمتين ولظهور المعجزة يعني
الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر
الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة فاجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة
عن القليب روي انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا
صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل علي فاقتلعها ودحا بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا منها ثم
اعادها ولما ادعى ذلك صلى الله عليه وسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر
بالنبي حين مسيره الى بني المصطلق فحاربهم علي معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير
ذلك من الوقايع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه ادعى الامامة وظهر على وفق
دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بالاثم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو
سلم فلانم ظهور تلك الامور في مقام التحدي اذا ان يثبت امامته على ما يبتنى على صلوح غيره للامامة
حتى يثبت امامته ضرورة فذكروا دلائل على انتفائه وهم باسرهم ثم ذكر مطاعن لو احد حلوا اما الدلائل
العامة فما اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي حين بعث لم يكن
على بالغ سن التكليف فلم يكن كافرا لخلاف غيره من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين والكافر ظالم

لقوله

يستخلفه ولم يغير له فوجب ان يبقى بعد حيوته عليها
ويلزم من ذلك الخلافة في جميع الامور
اذ لا قائل بالفرق شرح قديم
يقال خلف
فلان فلانا
اذا كان
خليفته و
في خلفه في
قومه ومنه قوله
تعالى اخلفني في
قومي ص اي بعد
الخطة الصغيرة او الخطة
الكبيرة التي من شانها
كيت وكيت فحذفت لقصد
ابهامها لقصور العبارة عن
الاحاطة بها والمصنف جعل
موصوف اللتيا هو المحنة ونحوه
التي هو الشدايد لكثرتها شرح مفتاح
الخطة بالضم الامر العظيم ص ويقع
وقع في اللتيا والتي وهما اسمان من اسماء
الداهية ص اي البلية والامر العظيم ١٢
ولا يخفى ان ارتكاب المعهود المعين مقدم
القرآن لظاهره وجعل الاستثناء منقطعا
كلام افصح العرب من غير ضرورة محققة بعيد
لا ينظر سيم جم ١٢

لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب
ابراهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا تحاد اذ ا
لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين مضمون الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين
لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي واجيب
بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالطاعة
المعصومين لان اولي الامر يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح عقلا وغير علي غير
معصوم بالاتفاق فالامر بطاعته لا غير واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم
بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر
كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة
وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد واجيب بان خبر الاحاد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي
الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق
ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله ان لم يكن فوق المتواتر فلا انحطاط في كونه بمنزلته فيجوز
للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلام فدك وهي قرية بخيبر مع ادعائها
النحلة لها من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز اي
فدك الى اولاد فاطمة واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد
عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي ابو بكر يدل على انه ظلم
فاطمة والجواب لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي لشاهد
وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني فلست بخيركم
وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا
لاشتراط العصمة في الامام ومنها ما اشار بقوله ولقوله ان له شيطانا يعتريه يعني انه قال ان لي شيطانا
يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني وبيانه كما في المتقدم من انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة
وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد التواضع وهضم النفس
وقد ورد في الحديث ان لكل مولود شيطانا وقوله ان عصيت شرطية لا يقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها
ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقي الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها
كانت فجاة وبغتة عن غير تدبر وابتناء على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة وبغتة وقى الله شر
الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة كيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع
ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه
للامامة حيث قال وددت اني سئلت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب
بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف

الرسول في الاستخلاف والرسول مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب
بانه لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها
انه خالف الرسول في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع اموال المسلمين مع ان النبي عزله بعد ما ولاه امر الصدقات
واجيب بانا لا نسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا ولى احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس
من العزل في شيء وايضا لا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي مخالفة له وترك لاتباعه انما المخالفة اذا
فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد النبي
امر النبي ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي توفي فيه نفذوا جيش
اسامة وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي
لان غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل
الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع صحة ذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه
احدا وهو افضل من اسامة يعني تولية اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد في ان عليا
افضل من اسامة فعلي افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله
لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يول عملا في زمانه وبعثه النبي
الى مكة واعطاه سورة براءة ليقراها على الناس فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا
يقراها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان ياخذ منه السورة ويقراها على اهل مكة
واجيب بانا لا نسلم انه لم يول عملا في حياة النبي فانه امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة
في مرضه وصلى خلفه وايضا لا نسلم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي لقراءة
سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود
كان يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن
عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد نهى النبي عن ذلك فقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد فانه
سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ثم قال اقول في الكلالة برايي فان اصبت فمن الله وان اخطات فمن الشيطان ولا
ميراث الجدة سالته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره
المغيرة ومحمد بن سلمة ان النبي اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة
وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب بانه ان اريد انه كان جميع احكام الشرع
حاضرة عنده على سبيل التفصيل فممنوع ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون
له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد
في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها واستنباطها من مداركها فممنوع وقطع يسار سارق
لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة

النحب المدة والوقت يقال قضى فلان نحبه اذا مات صح

لانه استخلف عمر بن الخطاب وقد كان النبي لم يوله عملا سوى انه بعثه في خيبر فرجع منهزما وولاه امر الصدقات فشكاه العباس الى النبي فعزله وانكرت الصحابة على ابي بكر ذلك حتى قال له طلحة وليت علينا فظا غليظا شيخ مطهر بجلي عليه الرحمة

على ما هو رأي اكثر الفقهاء واحراقه فجاءة بالنار من غلطه في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما
مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك الاحكام ويسئلون من احاط
بها ولهذا رجع علي في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها
انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها وانه
تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله تعالى على الكفار
وانكر عمر عليه ذلك وقال لخالد لان وليت الامر لاقيدنك به واجيب عنه بان الامام انه وجب على خالد الحد
والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه
من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه
انه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح في امامة
ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت
رسول الله وقد نهى الله تعالى عن دخوله في حيوته بغير اذن النبي واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعائشة
وقد دفن فيها باذنها والمنع عن دخول المؤمنين بيت النبي بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في
بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة
وجماعة من بني هاشم واخرجوا عليا وضربوا فاطمة عليها السلم فالقت جنينا واجيب بان تاخر علي عن بيعة
ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرأ ولهذا اقتدى به واخذ من عطاه وكان منقادا
له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا لصلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبي
ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسنان لما بويع روي انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب
الناس جاءه الحسن والحسين عليهما السلم وقالا هذا مقام جدنا ولست اهلا واجيب بمنع صحة الرواية
ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلم وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على
خطائه في ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امرأة
حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي وقال في الاولى ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال
في الثانية القلم مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله
لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم المبالغة في البحث عن حالهما يعني لو لم ينبهه علي على تلك الحالة ووجدنا لكان
ينا له من الاسف على ترك المبالغة في البحث عن حالهما ما هو افزع من حالة الهلاك ومنها انه شك في موت
النبي حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يتركون هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم وتم سكن
الى موت النبي حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كأني لم اسمع هذه الآية واجيب عنه بان قصته
في حال موت النبي لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال
والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرأ عليه الجنون
وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار منعقدا لا يقدر على

القيام

على الغيّا وفي قوله كلاني لم اسمع هذه الاية دلالة على ان سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم
من قوله تع هو الذى ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تع ليستخلفنهم
فى الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى
المخدرات فى الحجال لما منع من المغالات فى الصداق روى انه قال يوما فى خطبته من غالى فى صداق
ابنته جعلته فى بيت المال فقالت له امراة كيف تمنعنا ما احل الله فى كتابه بقوله تعالى وان اتيتم احدهن
قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نهى تحريم بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزا شرعا فتركه
اولى نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى
ازواج النبى واقرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى فى الحد بمائة قضية ومنها
انه فضل فى القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن
ذلك فى زمان النبى ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله
انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهى متعة النساء ومتعة الحج وحى على خير العمل واجيب عن
الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره فى المسائل الاجتهادية
ليس ببدع ومنها انه حكم فى الشورى بضد الصواب فانه خالف النبى حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار
الناس وخالف ابابكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة فى ستة نفر
واجيب بان ذلك ليس من المخالفة فى شيء كما مر من ان تنصيص ابى بكر على واحد معين ليس مخالفة
للنبى ومنها انه خرق كتاب فاطمة عليها السلم على ما روى من ان فاطمة عليها السلم لما طالت المنازعة
بينها وبين ابى بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب فى يدها فلقيها عمر فسألها
عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب فخرقه ودخل على ابى بكر وعاتبه على ذلك واتفقا
على منعها عن فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان
فمنها انه ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا فى امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عتبة وظهر
منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرجه اهل
الكوفة عنها وولى عبد الله بن ابى سرح مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معاوية
الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من وليه لظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع على
السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق وقيمتا كان على الشافى من عمر ايضا وتما
ظهر منه الفتن فى زمن على ومنها انه اثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم مبددا فى التفرق
حتى نقل انه دفع اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه
وتموله وثروته مشهور وايثار اقاربه باموال الخاصة مستحسن شرعا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المسلمين وذلك خلاف
الشرع لان النبى جعل الناس فى الماء والكلاء شرعا واجيب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية
والضوال وكان ذلك فى زمن الشيخين ايضا الا انه زاد فى عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام

وسم امير المؤمنين
على وعثمان
وعبد الرحمن
بن عوف وطلحة
وزبير وسعد بن
ابى وقاص ثم قال
ان اجتمع امير المؤمنين
وعثمان فالقول ما
قالاه وان صار ثلثة
فالقول للذين فيهم عبد الرحمن
بن عوف لعلمه ان عليا
وعثمان لا يجتمعان على امر وان
عبد الرحمن لا يعدل الامر عن اخيه
وهو عثمان وابن عمه ثم امر بضرب
اعناقهم ان تاخروا عن البيعة ثلثة
ايام مع انهم عنده من العشرة
المبشرة بالجنة وامر بقتل من خالف
الاربعة منهم وبقتل من خالف الثلثة
الذين فيهم عبد الرحمن وهو فى كل ذلك
مخالف للدين ومبتدع فى شريعة سيد المرسلين

وضاع الحجلة بالتحريك واحده حجال الفرس
وهى بيت تزين بالثياب والاسرة والستور

١٢ حتى كان يعطى حفصة وعائشة عشرة الاف
درهم كل سنة واخذ من بيت المال الف درهم
والمنكر عليه ذلك فقال كان على سبيل القرض شرح

قدم على كمان كردن التحذر به كه كرابي قنطار
پوست گاوى سا از نقره يا طلا وبعضى گويند
صد بيت من از نقره يا طلا قناطير
جمع كنز اللغة

والقضيب شاهد القضبان وهى الاغصان وقضبه قضبا ضربه
بالقضيب ما هم على وجه يهيم هاد بما نا ذهب
من العشق او غيره ص

الناس فى هذا الامر شرع اى سواء يحرك ويسكن يستوى فيه
الواحد والمؤنث والجمع ق

ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا ٩ عم
حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضربه لابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد عثمان
ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه
من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه جلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد والامام ان يؤدب من
ذلك وضرب عمار ان صح فلانه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة
وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من فعل ما
جائز له كيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث رووا ان عليا قتل اكثر الصحابة فهو مما يجب ان يقبل
لمستحق التاديب بالطريق الاولى وضرب اباذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ
الناس في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنا ولبسوا الناعم وركبوا
الخيل واكلوا الطيبات كان يعيد قوله الامور ويشوش الاحوال فاشتد على الناس وكان ابو ذر يقرأ الذين
يكنزون الذهب قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا وما
ذلك بالنسبة الى من اساء الادب عليهم وان افضى ذلك الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى
حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي وثم مات فيها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن
الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك اهواز وقد اسلم وهو
اصل فتح اهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عتبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد ورأى انه لا يلزمه
حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر فقبل
ان يتيقن قضي نحبه والامر الى علي فحده هو ومنها ان خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين علي
قتله الله ولم يدفن الى ثلث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه
لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول علي قتله الله يشعر بان قتله كان بحق وعدم دفنهم الى ثلثة
ايام ليدل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسوء طريقته غير مرضية واجيب عنه بان حديث خذلان الصحابة
وتركهم نصرته من غير عذر لو صح لكان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلي خصوصا
ان يرضوا بقتله مظلوما في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما
وقد علمنا طول انه كان ذاكرا وصائما ابشره رسول الله بالجنة بشرة بالجنة واثنى عليه كيف يخذلونه وقد
كانوا انصرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلموا سابقته في الاسلام وختمته الى دار السلام لكنه لم ياذن لهم في
المحاربة ولم يرض بها حماية لهم من المدافعة تجنبا عن اراقة الدماء ورضيا بالقضاء ومع ذلك لم يدع الحسن
والحسين عليهما السلام في الدفع عنه مقعدا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثة
واليه اشار بقوله وغاب يوم غيبته عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص بين في حقه
واجيب بان غيبته كانت بامر النبي وكفى منقبة انه اقام يده في البيعة مقام يده وعلي افضل
الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول

الربذة من [illegible] النصارى قرب المدينة

[illegible]

[illegible] الحسن والحسين

وهي البيعة التي وقعت تحت الشجرة كانوا اربعين نفرا من
الاكابر ولم يكن عثمان حاضرا فوضع رسول الله يده
على يده الاخرى من قبل عثمان
او بايع من قبله
١٢

۴۱۰ حرب امتحن به المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة
ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل
نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلثة آلاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك
كانت الراية في يد علي وفي غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن
ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي فاخذ الراية غيره فقتله علي ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى
قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي فضربوه
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي فنظر اليه النبي بعد افاقته وقال له اكفني
هؤلاء فهزمهم علي عنه وكان اكثر المقتولين منه وفي الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل
عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي يمنعه من
ذلك لينظر صنيع المسلمين فلما رأى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته وقلده بسيفه فقال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة
احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفسي بيده لعمله في ذلك
اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي لضربة علي
خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فان النبي حصر حصنهم
بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي فاصابه رمد فسلم النبي الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين
خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله تعالى ورسوله
ويحب الله تعالى ورسوله كرارا غير فرار ايتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه
فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا
وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحا به اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى
نقله سبعون رجلا وقال علي ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين
وقد سار النبي في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا
باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث
وربيعة بن حرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي فانهزم المشركون
واقبل النبي وسار قوا العدو فقتل علي منهم اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك
من الوقايع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى وفضل الله
المجاهدين على القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول لانه في صغره كان
في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل عليه كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي كان في غاية الحرص على ارشاده
وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي ما نسيت بعد
ذلك شيئا وقال علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه
في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبي اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول

الكلامية

امتحان در محنت و بليت افتادن و آزمودن ۱۲
تعميم عمارت كردن و مردم را دو فسار كردن
ليشان كنز في الصحاح
الراية العلم وفيه دلو
الامير محمد
وفيه الالوية
ودون الاعلام
كبش القوم سيدهم
حتى بضعة من الثلثة
الى التسعة حتى كرار
اي حاملا من الجسملة
مقابل الفرار ۱۲ بضع
ميانه سه تا نه و بعضي گفته
اند ميانه يكي تا ده و قول
اول معتبر است چنانكه در رايه
صاحب كشاف گفته است ۱۲
دحو انداختن بدور كردن قلاع
بكسدن كرار بازگرديده دليز
گرداننده و بسيار بر زده گستر

وظاهر

الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو والصرف وغيرها فان خرقة المشايخ ٤١١
تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدئلي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو
بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من اية في بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم
يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يامر
نفسه فليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونسا
ءكم فلا بد ان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع فتعين
ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه في غاية الشفقة
والمحبة بعلي والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب وكثرة
سخائه على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت
عياله وباتوا طاوين هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا وتصدق بالصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي لما تواتر من اعراضه عن
لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي
تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها
فعيشك قصير وخطرك كبير وامك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في
يد مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن ابي رافع دخلت عليه
يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكلنا منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال
خفت هذين الولدين ان يلتاه بزيت او سمن وهذا شيء اختص به علي ولم يشاركه فيه غيره ولم ينل احد بعض زهده
وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقال ان ائتدم فان فعل فبالملح او الخل وان
ترقى فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر
الحيوان واعبدهم حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكا
نوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجات معه تعالى
واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره ويعطيه العطاء مع علمه وعفى عن مروان حين
اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن
العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوا
الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم فهزمهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك وقت
امتحانهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب

١٢ ٤: الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته وقال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا ولين جانبه وشدة
تواضعه وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه وقدمهم ايمانا يدل على
على ذلك ما روى ان النبي قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله اولكم
اسلاما علي بن ابيطالب وما روى عن علي انه كان يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله ولا يسبقني الى
الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة لم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا
من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه قال على المنبر بمشهد من
الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر
وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق
واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله ولم يداهن في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة
واحفظهم لكتاب الله تعالى العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة
ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي واخبارا بالغيب فقد اخبر بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى
قال والله ما كذبت ولا كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه فوجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعرات يجذب كتفه
مع جذبها ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال لن يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا
فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسي ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم
نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد ابين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر بقتل نفسه في
شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه
حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها
فتدخل بها من هذا الباب واومى الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالدا
وجعل حبيبا صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لغاية شهرته غني عن البيان
وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم واختصاصا بالقرابة والاخوة فانه لما اخى بين الصحابة
اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه كان من اولي القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا
اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله يدل عليه قوله في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواته
الانبياء يدل على ذلك قوله من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في خلته والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابيطالب وجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء
افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطائر اهدى
الى النبي طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك حتى ياكل معي فجاء علي واكل والاحب الى الله تعالى
افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيره من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها ولانتفاء
سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل هو من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا

بين

صديق اكبر بغايت تصديق
سوار كننده [illegible]
الثدية
تصغير ثدي
واما ادخل
فيه الها وان كان
الثدي مذكرا لانه
اراد قطعة من ثدي
وقيل هو تصغير ثندوة
بحذف النون اي
راس الثدي وانقلاب الياء
فيها واوا بضمة ما قبلها
وهو نظير از كتاب الوزن ...
بطور الاشتقاق ... ذو الثدية
بالياء تصغير الثدي بوشت
الاطلاق ...
... المجلس ...
الزاج

قبل بعثته لنبيه كفرة ولكثرة الانتفاع به يعني المسلمين انتفاعهم به اكثر من انتفاعهم بغيره بدليل
على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والسخا
والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد القوة وشدة البأس والخارجية من كونه ابن عم رسول
الله وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله
واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات لا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة
عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب
والسنة والآثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله
يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في حق ابي بكر والاتقى الاكرم لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان للنبي عنده نعمة
تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقد دخل في الخطاب علي
فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله لابي بكر و
عمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ما ينبغي
لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا
لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله واين مثل ابي
بكر كذبني الناس وهو صدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة
الخوف وقوله لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا
غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي فضيلة
الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في
ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية
الآخر وعن عمرو بن العاص قال قلت لرسول الله اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال
ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي رأى
ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الآثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حاضر افضل امة النبي
بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن
علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له ما توصي فقال ما اوصى رسول
الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم
واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة
وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حد السواد واطراف
العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى

خراسان

البتول
من البتل المنقطعة
الى الله من الدنيا ح
الناس العذاب والحرب ح قوله
تعالى وسيجنبها يعني زود باشد كه دور
كرده شود از آتش انكه ميدهد مال خود را وهي جويد
براى پاكى ونيك نامى ونبود هيچكس را نزد او بنعمتى ۱۲
وسيجنبها اي سيجنب النار الاتقى اي المؤمن يعني ابا بكر الذي يؤتي
ماله يتزكى اي يعطي الله ويطلب ان يكون عند الله زاكيا لا يطلب رياء وسمعة
وما لاحد عنده من نعمة تجزى نزلت في ابي بكر وذلك انه لما اشترى بلالا
واعتقه قال المشركون ما فعل ذلك الا ليد ونعمة كانت عنده لبلال
وغيره عنده لابي بكر من نعمة جازاه بها بل فعل لوجه الله تعالى ولاستحقاق
ثوابه هذا معنى قوله الا ابتغاء وجه ربه الاعلى اي فعل ما فعل ابتغاء
رضاء الله ولسوف يرضى اي يبلغ ما يتمناه من [illegible]
كهول پير كامل كنز مواسات خود كذاردن كنز جهاز
ما يحتاج كنز وهي المكة والمدينة [illegible] ۱۲
اي تألف الكلمة كناية عن عدم الاختلاف
بينهم بل تتفق الكلمة في الامارة ۲
۱۲

خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي النبيان الثابت الاركان ومن ترتيب الاسنو وسيا الجمهور وانما
العلو وتقويته الضعفا ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح
البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع لنا على مصحف واحد مع ماكان له من الورع والتقوى وتجهيز جيش المسلمين و
الانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي على ابنتين والاستحيا من ذي شين وتشرفه
بقوله عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب
والنقل المتواتر يدل على امامة الائمة عشر ولوجوب العصمة وانتفائها من غيرهم ووجوه الكمالات فيهم ذهب الامامية
الى ان الامام الحق بعد رسول الله اثنا عشر نفرا على بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم
ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي بن موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين
على من بعده ويروون عن النبي انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق
انه قال بينا نحن عند عبد الله ابن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحدث
السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل و
يتشبثون تارة بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو
الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم
فهو افضل اهل زمانه فتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتامل فيه
بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله كافر ومخالفوه
فسقة لان حقية امامته واضحة ومتابعته واجبة فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي يكون مخطئا ظاهرا فيكون من
الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه فلا يخ
اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فلا ظان خطاه لا ينتهي الى الفسق لان مجتهد المخطي في الاجتهاد
لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفة ساير الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك من حكم المثلين واحوال السمع لعلى امكان

التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم ام لا ذهب الملّيون الى امكانه وذهب بعض الاوايل
الى امتناعه واحتج المص على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد فلما كان احد المثلين
ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فهو قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما
انه لو وجد عالم اخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين الا ويتحقق فرج بينهما الثاني
انه لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فلا بد ان تطلب الامكنة عناصر هذا العالم لان
اختلاف متفقات الطبايع في مقتضياتها وان تطلب ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر دائما والجواب

عن

اعلم من الاوهام العامية اعتقاد جماعة من الملاحدة والدهرية وجماعة من الطبيعيين والاطباء ممن لا غبار
عند ادهم في الفلسفة ولا اعتبار عليهم في العقليات ولا نصيب لهم من الشريعة ذهبوا الى نفي المعاد واستحالة حشر
النفوس للاجساد زعما منهم ان الانسان اذا مات فات ولا يكون لها معاد كساير الحيوان والنبات وهؤلاء
ارذل الناس رايا واردؤهم منزلة والمنقول من جالينوس هو
التوقف في امر المعاد للتردد في امر النفس هي هي صورة المزاج فيبقى

فيطلها من الايمان فيكون كافرا عقلا وشرعا
لزمها الكار كثير من النصوص
ذل عرشهم اي هدم عرشهم
كما يتغير زواله

عن الاول انا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكونا في ثخن جسم اخر وعن الثاني
انا لا نم انه يلزم من اختلاف مقتضيات الطبايع في مقتضياتها اقول الجواز ان يقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا لمكان
مماثله مثلا الارض كل عالم يقتضي مركز هذا العالم ونار كل عالم يقتضي محيط هذا العالم وانما لم يسند المنع
بما استند اليه المص اعني لجواز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم اخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية
لان اختلاف الطبايع عناصر العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكروية ووجوب الخلاء واختلاف
المتقضيات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناع فنائه لانه
قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهب الاشاعرة
وابو علي الى انه يجوز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمص اختار انه يجوز
عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ
لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان
يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه اعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه
من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مط طاريا كان او مبتديا وقدمه
يثبت بان ذلك مستقصى في بحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله
تع كل شيء هالك الا وجهه وقوله تع كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تع هو الاول
والاخر والاخرية في حقه تعالى انما يتحقق لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تع يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى
غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله ويتاول في المكلف
بالتفرق كما في قصة ابرهيم اشارة الى جواب دخل مقدر تقديره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان
اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب انه لا اشكال في غير
المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفرق الاجزاء
ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفريق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابرهيم فانه لما طلب اراءة
احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى وقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الله تع
في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا فانه يظهر منه
انه اراد باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا
وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقائق او التسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم
واتباعهما الى ان الله تع يخلق الفناء فيفني به جميع الاجسام لكونه ضدا او منافيا لها ثم قال ابو علي انه
يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمص ابطل هذا المذهب فلما
كان مشتملا على ثلثة دعاو احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات
وثالثها انه يفني به الموجودات جعل ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا
وقد كان معدوما قبل ذلك لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب

من

٤١٦ من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب لا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده
فح يستلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقايق والتسلسل واما ابطال انه فنا فلما
سوا فلانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضد الجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد وان يكون
قائما بالجوهر ابدا او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضد الجوهر فلا يكون على التقدير من
منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال
انه ينتفي بانتفاء الموجود فلانا نقول عدم الموجب ليس اولى من عدم ذلك الموجب اياه اعني منعه من النفوذ في
الوجود بل يقال هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولا لانتفاء الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل
يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به اذا
فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقد في ابطاله اثبات بقاء لا في محل يستلزم
الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء الاتي اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان
الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهر باعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء
والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم الترجيح
بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه
باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل باعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين
وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء
فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء
او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان
الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه
بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد
مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب
طائفة من المحققين الى ان المعاد النفساني والمراد به عود الروح بعد موت البدن الى عالمه ويمكن اثباته با
لبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على ما هو
الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما والمص احتج على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله
وعد المكلفين بالثواب على الطاعة وتوعدهم بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب
بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي
فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما
تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا البناء مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ان
العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما

اعلم ان كل قوة من قوى العقل العملي الانساني يسري من نفسه الى
البدن
فان النفس بمنزلة
طيران اوى له اجنحة وريش
والجناحان هما القوتان العلمية
والعملية والريش لكل من الجناحين هي القوى
والفروع لهما والبدن بمنزلة البيضة التي يخرج منه
الطير فاذا حان وقت الطيران يطير بجناحيه الى السماء ويحمل
معه كل ريشة من ريشه فهذا هو مثال النفس والغرض ان لكل قوة
من قوى النفس كمال يخصها ولذة والم يناسبها كما فرق
ويجب لكل مكتسبة يلزم لها في الطبيعة الجزاء وكما قررته
الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية وجميع المبادي والقوى
عالية كانت او سافلة فلكل وجهة هو موليها ومن تحقق بهذا
يتيقن بلزوم عود الكل ولم يشتبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة
والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من
لزوم المكافات في الطبيعة والمجازات لامتناع وجود
ساكن في الخليقة معطل في الطبيعة وعدم سريان وان لا
ساكن في الكون وان الكل متوجه نحو الغاية المطلوبة الا
ان حشر كل احد الى ما يناسبه ويعتقده فللانسان بحسبه
وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنباتات
بحسبها كما قال سبحانه في حشر افراد الانسان يوم نحشر المتقين
الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وفي الشياطين
فوربك لنحشرنهم والشياطين وفي الحيوان قوله واذا الوحوش
حشرت والطير محشورة كل له اواب وقوله وما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا
في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وفي النبات
وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت
وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث
من في القبور وفي حق الجميع ويوم نسير الجبال وترى الارض
بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك
صفا وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون
وقوله وكلهم آتيه يوم القيمة فردا وقوله كما بدانا اول خلق
نعيده وقوله وقالوا ءاذا كنا عظاما ورفاتا ءانا
لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة
او حديدا او خلقا مما يكبر
في صدوركم
صدر الدين

الروحي

الروحانی فلما تبین من ان النفس تبقی بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء فی القرآن مثل ۴۱۷
قوله تعالی ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون فرحین بما آتیهم الله
من فضله وقوله تعالی یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة واما المعاد الجسمانی فلا یستقل
العقل باثباته ولکن قد ورد فی القرآن آیات کثیرة دالة علی اثباته بحیث لا یقبل التأویل منها قوله تعالی من یحیی
العظام وهی رمیم قل یحییها الذی انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الی ربهم ینسلون فسیقولون من یعیدنا
قل الذی فطرکم اول مرة ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلی قادرین علی ان نسوی بنانه ائذا کنا عظاما نخرة وقالوا ۴۶۲ بعزء اذا امت
لجلودهم لم شهدتم علینا کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها یوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلک
حشر علینا یسیر وانظر الی العظام کیف ننشزها ثم نکسوها لحما فلا یعلم اذا بعثر ما فی القبور الی غیر ذلک مما لا
یحصی فالمعاد الجسمانی ضروری من دین محمد لانه امر ممکن اخبر به الصادق فیجب التصدیق والایمان به وانما
قلنا انه ممکن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممکن بالضرورة قوله ولا یجب اعادة فواضل المکلف
اشارة الی جواب شبهة تقریرها ان المعاد الجسمانی غیر ممکن لانه لو اکل انسان انسانا حتی صار جزء بدن الماکول
جزء بدن الآکل فهذا الجزء اما ان لا یعاد اصلا وهو المط او یعاد فی کل واحد منهما وهو مح لاستحالة
ان یکون جزء واحد بعینه فی آن واحد جزءا فی شخصین متباینین او یعاد فی احدهما وحده فلا یکون الآخر
معادا بعینه وهذا مع انه مفض الی الترجیح بلا مرجح یثبت مقصودنا وهو انه لا یمکن اعادة جمیع الابدان
باعیانها کما زعمتم تقریر الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلیة وهی الباقیة من اول العمر الی آخره لا
جمیع الاجزاء علی الاطلاق وهذا الجزء فضل فی الانسان الآکل فلا یجب اعادته فیه وهذا معنی قول
المصنف ولا یجب اعادة فواضل المکلف ثم ان کان من الاجزاء الاصلیة للماکول اعید فیه والا فلا

انخراق الافلاک وحصول الجنة فوقها ودوام الحیوة مع الاحتراق وتولد البدن من غیر
توالد وتناهی القوی الجسمانیة استبعادات اقول احتج المنکرون للمعاد علی امتناع حشر الاجساد بانه
لو ثبت المعاد الجسمانی فاما ان یکون بعود الروح الی البدن فی عالم العناصر وهو التناسخ او فی عالم الافلاک
وهو یوجب انخراق الافلاک وهو مح وبانه یلزم تولد البدن من غیر التوالد وذلک عند البعث وهو
ممتنع وعلی امتناع وجود الجنة بانه لا یمکن حصولها فی عالم العناصر ولا فی عالم الافلاک لانها لا
یسعها لقوله تعالی وجنة عرضها کعرض السماء والارض فبالضرورة یکون فوق الافلاک اعنی خارجها
وذلک مح لان الفلک المحیط بجمیع الافلاک محدد للجهات وبه ینتهی عالم الجسمانیات وعلی امتناع تأبید
الثواب والعقاب بانه یلزم دوام الحیوة مع الاحتراق وعدم تناهی القوی الجسمانیة لان وصول الثواب دائما
ووصول العقاب بالنسبة الی البعض دائما یوجب التحریکات الغیر المتناهیة واجاب المصنف عن هذه الوجوه
بانها استبعادات ولا امتناع فی شیء مما ذکر فان الافلاک حادثة کما ذکر فیکون عدمها جایزا
فکان انخراقها ایضا جایزا علی ان عود الروح الی البدن فی عالم العناصر لا یوجب التناسخ وحصول الجنة
فوق الافلاک جایز وما ذکر من حدیث المحدد فهو مسئلة فلسفیة لا نسلمها ودوام الحیوة مع الاحتراق

النشز المرتفع من الارض ویعبر من الاحیاء بانشز و الانشاز لکونه ارتفاعا بعد انفتاح ... نظر الی العظام کیف ننشزها معرفة ان عظام المیت بعضها ای موضعها ... لیضف بعضها علی بعض صحاح نسل فی العدو ای اسرع ص ان نسوی بنانه ای اصابعه التی هی اطرافه کما کانت اولا علی صغرها ولطافتها فکیف بکبار العظام جوامع

توالد پیدا شدن است با اب
تولد پیدا شدن است بی اب ۱۲
تولد پیدا شدن چیزی از چیزی ۱۲
وجه الوجوب هو اللطف المفرط فی التکلیف ۱۲

ممكن في التولد ايضا ممكن كما في حق آدم والقوة الجسمانية قد لا يتناهى انفعالها وكذا فعلها بواسطة ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الترفع فيه بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو ترك على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك اي يشترط في استحقاق الفاعل الثواب بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اي انما يستحق بفعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اي بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف والزام المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به لكان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف واجب على الله تعالى ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف فهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا اقول فيه منع ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او المندوب او الاخلال به اي بالقبيح شاقا لان المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة حال صدورها عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق الثواب نعم رفع الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب لكن لا اشتراط في استحقاق الثواب انتفاء

النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه اى اذا اوقعه لوجه الوجوب او للوجوب ولوجه الندب او للندب
ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب
المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه
بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف فانه يستحق التعظيم والاجلال وكل من فعل الفعل
القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم و
عقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية
يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب واليه اشار بقوله لاشتماله
على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا
الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الاخر واليه اشار بقوله
ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا
لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما كما سيأتي متصلا بهذا
البحث والى هذا اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اى لولا دوامه بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول الالم
الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اى خلوص
الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضل اذا
كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير
حصوله اى حصول الخلوص فيهما اى في العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب
خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لقائل ان يقول ان الثواب لا يخلص
عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان دونه مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعلى درجة ولانه يجب
على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا
من الشوائب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب
من الثواب اجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من
هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك
القبائح واهل النار ملجأون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف
الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط
واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق
النبي في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي له معرفة
مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي والاحباط
لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير
بمعنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاه

اعظم

المراد بالاحباط اسقاط الطاعة والتكفير هو اسقاط المعصية بالطاعة كما اشار اليه بقوله يسقط ثواب الا انه عبر عن الطاعة بالثواب اطلاقا لاسم المسبب على السبب

المحوق

المحققون واختاره المصنف واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكانت اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صار كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمصنف ابطل مذهب ابي هاشم فقال لو لم يكن الاول اولى بالتأثير لكان الآخر ضعيفا وخصوص المتناقضين مع التنافي تقريره انا لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمستين من العقاب بالخمسة الاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقط معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب لو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاطه منهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعلوم والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشئ عن الآخر فيبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر المنكسر ولهذا كما لم يتحيل في المزاج ايضا وفي الجواب انه ليس ههنا تأثير وتأثر حقيقي بل معنى احباط الطاعة زوال استحقاق الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيبه عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بمقابلها وح يخرج الجواب عن الصورة الاولى ايضا فان اسقاط احدى الخمستين وان لم يكن اولى من الاخرى لكن المختار يرجح ايهما شاء بلا مرجح

على انه لم من ماثلة الجنايات بالجنايات في غيرها والكافر بخلاف صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر البالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبهم مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا كفار عهد رسول الله الذين قتلوا وحكم النبي بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى الحقيقة ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب على اهل الايمان لا الى الخارجين من الدين وكذا اطفال المشركين عند الاكثر للدخولهم في العموم ولما روي انه سئل النبي عن حالهم فقال هم في النار قالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة لما في التعذيب من الحرج لانه تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة مستحق للثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق

عليها الاشياء اذا وقع الرجوع عليها يكون حالة لذيذة وان وقعت المفارقة عنها

١٤٢٠

اما بعدها
والحجاب عن السكون
عليها والاستقرار لها زمانا
جديد الحاق الى الله تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون والسعة لمن يتجلى لجميع الكمالات في المقامات والمراتب فهو الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار وفي الحديث لولا ان تذهبوا الذهب لكم وجاء بقوم يذنبون وقال بعض المكاشفين يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله واهل النار بعدل الله وينزلون فيهما بالاعمال ويخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمر المصروف في الشرك في الدنيا فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة لتعلموا لعدم موافقة الطبع الذي جعلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لدغ الحيات والعقارب كما يتلذذ اهل الجنة بالظلال والنور وبلثم الحسان من الحور لان طبائعهم يقتضي ذلك الا ترى الجعل على مقتضى طبيعته يتضرر بريح الورد ويتلذذ بالنتن والمحرور من الانسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملائم والآلام لعدمه ونقل عن الفتوحات

ان قربا وعلى سلوكه اجتبى سعيا ومقاما وهرولة وان كان من اشقياء الكافرين فهو اما من الجهال المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب والبهائم لا يفقه شيئا من حقائق الدين ولا له قوة الوصول اليه تعالى لانه بين ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وانما الغرض وجوده حرثة الدنيا وما له في الآخرة من نصيب وانما له المشي في مراتع الدواب والسباع فيحشر كحشرها ويعذب كعذابها ونعيم فيهما وان كان ممن في النفاق والمردودين عن الفطرة المردودين عن سماء الرحمة فيكون عذابا اليما لانحرافه عما فطر الله عليه وهواه الى الهاوية التي تقبل الهوية فبقدر نزوله في تهاويه الجحيم يكون له العذاب الاليم الا ان رحمته واسعة والفطرة باقية والآلام دالة على وجود جوهر اصلي مقاوم لها لتقادم بين المتضادين لا يكون دائما ولا اكثريا ما عقبه في مقامه فافهم

[illegible]

او بالعكس وهو المطابق لقوله لم ينقطع عذابه بل لزم انه اذا عبد الله مكلف مائة عمر ثم عمل كبيرة في آخر عمره ۴۲۱
لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات مأولة ولو سلم فالعقاب مخصوص بالكافر السمعيات التي تمسك
المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها مأولة اما بتخصيص العموم
بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان رد
بلد العقاد وما الكفار فهم والا فممنوع والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه المكلف
فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة
ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بلا توبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا
غير جائز سمعا وذهب الباقون الى انه غير جائز عقلا وسمعا واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق
الله تعالى فجاز له اسقاط حقه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى باسقاطه وكل ما كان كذلك
فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولانه عفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا
بالدلايل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان
قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر
من غير دليل ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بل الصريح مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها لما دونه
وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلايم التعليق لمن يشاء المفيد للبعضية على انه في تخصيصها الخلاف
بالمقصود عنه بل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفره ويغفر جميع ما سواه والاجماع على
الشفاعة وقيل لزيادة المنافع ويبطل منافي حقه اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين
للثواب وابطله المصنف بان الشفاعة لو كانت طلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي لانا نطلب زيادة
المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع على رتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب
اشارة الى جواب دليل المعتزلة بتقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن
على الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة وتقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع المطاع
لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وبان السمعيات مأولة بالكفار اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين
من انصار وقوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب
ان هذه الآيات مأولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على ان الآية عموم في الازمان والاحوال لان
سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم ايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي
الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما ينبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق

المطاع هو الذي يجيب على الشفيع عنده ولو كان المقبول ... عليه مضطرا فيه والمجاب هو الذي يجاب
وان كان للمجيب الفيان لا
يجيب ...

صرف

البحث في التوبة وبيان تحقيق معناها وبيان كيفيتها

صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهبت طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع او اسقاط مضار اقول ويتوجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن الجواب عنهما باعتبار قيد مهمل اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي بقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز فان النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب وفيما يندفع به الضرر ايضا يكون واجبا لوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغاية فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بماله او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة فلا يصح من البعض لما ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال بالواجب لزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح دون بعض لانه اذا ندم من فعل قبيح دون قبيح يظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر اخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المص بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبائح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كالعتاق في رقبة اي رقبة كانت والظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد الحسن فيه لصحة التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين واستعظم الاخر من حيث القبح صح اعتقاد با

في الصحاح نصحت الابل الشرب ينصح نصوحا اي صدقته ومنه توبة النصوح وهي الصادقة والنصح نقيض مصدر قولك نصحت الثوب خطته ومنه التوبة النصوح اعتبارا بقوله من اغتاب خرق ومن استغفر رفا ور في الصحاح والعرض ايضا النفس يقال اكرمت عنه عرضي اي صنت عنه نفسي وفلان نقي العرض اي بريء وقيل عرض الرجل حسبه في الصحاح الحسب ما يعده الانسان من مفاخر آبائه وقيل حسبه ونسبه وقيل ما له الرجل بسبب ١٢

دون قبيح ٢

بالحقير ان وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب عنه
لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلما له فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان
توجه الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اى على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض
الاخر لانتفاء توجه الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم على
من ذلك ان يكون الندم على البعض الذى تحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح
عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال
تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض اخر اختص الفعل الذى
يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي اقول لا يخفى على المتامل ان محصل
ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو على فاخر كلامه يخالف
اوله ولو اشترك الترجيح وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض بديا وللكلام امير المؤمنين
واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على
التائب منه المقيم على صغيرة والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ترك
الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف
حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما يعني منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل بها واخرها
فالذنب باق الى ان يؤدى ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصوم والصلوة ومنه ما لا يبقى
ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد وصلوة الجنازة وان كان
الذنب في حق ادمى استتبع ايصاله الى صاحب الحق ان كان ظلما وامكن الايصال لبقاء صاحب الحق
او وارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم البدن والعضو الى ولي الجناية للاقتصاص او العزم
عليه مع التعذر اى تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد ان كان
الذنب اضلالا وليس ما ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب وقضائه وايصال الحق الى صاحبه
او العزم عليه وغير ذلك جزء من التوبة بل واجب اخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة
فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت
توبته في حق الله وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعى توبة اخرى ولا يقدح في التوبة
عن القتل ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه اى اذا كان الذنب الذى يتعلق بحق الادمى هو الاغتياب
وجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب
فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يجب تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه فحش وان لم يبلغ اليه
لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خالف فيه
نهيه تعالى حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي
ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان

اشتراك

يعلم

يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المص فيه
اشكال لانا لا نجزم بحصول الندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا اشكال
قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم
عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال المص فيه اشكال لانا لا نم انه لو لم يندم
عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها لانه ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها وكذا
المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا
رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة له يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لانا لا نجزم
بحصول الندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله
ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي والتدارك
فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك
حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه
والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند
اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بلا ثواب لكنها
قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة
عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب
من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم
والتاخير ولما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان كثرة الثواب الى الكل على
السوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي لولاه لانتفى الاختصاص واحتج الآخرون بانه لو كان بنفس
التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار واشار المص الى جوابه بقوله ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط
فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر
للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن
عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق اما امكانه فظاهر واما
اخبار الصادق فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيمة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره
وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين
ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما
كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله استنزهوا عن البول فان عامة عذاب
القبر منه وكقوله في حق سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلف بها ضلوعه الى غير

فلذا

اعلم ان كل من شاهد بنور البصيرة الباطنة في الدنيا
راه مشحونا بانواع المؤذيات والسباع
مثل الشهوة والغضب والمكر
والحسد والكبر والرياء
والعجب والمرية
وهي التي
لا تزال تفترسه
وتنهشه ان سهى
عنها لحظة الا ان اكثر
الناس محجوب العين
عن مشاهدتها فاذا
كشف الغطاء ووضع
في قبره عاينها وقد تمثلت
بصوره واشكالها الموافقة
لمعانيها فيرى بعينه العقارب
والحيات قد احدقت به وانما
هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن في
نفسه وقد انكشفت له صورها الطبيعية
فان لكل معنى صورة يناسبه وفي الحديث
النبوي عنه انما هي اعمالكم ترد اليكم
فهذا عذاب القبر ان كان شقيا ونعيمه
ان كان سعيدا فبالموت يتجرد النفس عن
البدن وليس يصحبها شيء من الهيئات البدنية
مدركة ذاتها بقوتها الوهمية عين الانسان المقبور
الذي مات على صورته كما كان في الرؤيا يشاهد
نفسها على صورتها التي كانت في الدنيا بعينها
ويشاهد الامور شاهدة عيان بحسبها الباطني
فيرى بدنها مقبورا ويشاهد الالام الواصلة اليها
على العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الحقة
وهو عذاب القبر وان كانت سعيدة فيتخيل ذاتها
وصورة اعمالها ونتائج ملكاتها وساير المواعيد
النبوية فوق ما كانت تعتقدها من الجنات والحور
والعين والكاس من المعين فهذا
ثواب القبر الحقيقي ... الهيئات
وهذا ... فوائد
ذكرناه صور
الدين

ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فيها للجنة اي لا يذوق
اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية
على انتفاء موتة اخرى بعد المسائلة وقبل دخول الجنة واما قوله تعالى الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم
موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى في الجنة الموت لكنه لا يمكن
بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول
فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها ودليل
مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء
ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع والطيور وتفرقت
اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق وصار رمادا وذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا
وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم حياته ومسائلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا
فقال القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب
السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم
واما الصورتان الاخريان فانا نمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا
يبعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلافا للعادة فان خوارق العادة غير
ممتنعة في مقدور الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة
دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها
اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في
عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب اكثر المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان
وشاهين وعمادا عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا
الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا انعدمت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا
ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع
والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه تعالى يزن صحائف الاعمال
وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد لاظهار الجلالة الا ان فيه وعظم المقام واما الصراط
فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ادق
من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على
ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم
انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قط

قالوا

٢ لذاقوا

اعلم ان لكل مكلف يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته وسيئاته وصحائف جامع كل دقيق وجليل من افعاله في كتاب لا يغادر صغيرة وكبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا والحساب عبارة عن جميع التفاريق المقادير والاعداد وتعريف مبلغها في قدرة الله ان يكشف في لحظة حقيقة للخلائق حاصل حسناتهم وسيئاتهم وهو اسرع الحاسبين ويعرف ايضا لكل احد مقدار عمله بمعيار صحيح يعبر عنه بالميزان وان لم يناسب ميزان العلوم والاعمال موازين الاجرام والاثقال كما يناسب ميزان الفلسفة وهو المنطق وميزان الارتفاعات والمواقيت وهو الاصطرلاب وميزان الدوائر والقسي وهو الفرجار وميزان الاعمدة وهو الشاقول وميزان الخطوط وهو المسطر وغيره من الموازين كالعروض للشعر والحس والخيال لبعض المدركات والعقل الهادي للكل وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه صدر الدين قدس سره ضعفا قشر ان كنز اخلاق فزايا فتن كنز

قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعـ سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعـ فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التى يسئل عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها و الجواب ان امكان العبور كالمشى على الماء والطيران فى الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق على من اراد كما جاء فى الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من هو تجر رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فلقوله تعـ ان الله سريع الحساب ولقوله صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فلقوله تعـ واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان وفى المعارضات ما تأوله جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابى هاشم والقاضى عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة ادم وحوا عليهما السلام واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بوجود الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثانى الايات الصريحة فى ذلك كقوله تعـ ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعـ فى حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين امنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفى حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى مبالغة فى تحققه مثل ونفخ فى الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بلا قرينة وتمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثانى انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من اية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شىء انه هالك فى حد ذاته لضعف الوجود الامكانى فيتحقق الهالك فى غير المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء وهذا لا ينافى فنائهما لحظة الثالث انه قال الله تعـ فى وصف الجنة عرضها عرض السموات والارض وذلك لا يتصور الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصى بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح فى اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اى مثله والايمان فى اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعـ حكاية عن اخوة

يوسف

البحث فى ان الجنة والنار مخلوقتان

خصف بهم چسپانيدن وبرگ نهادن و پوشيدن و بر پاره دوختن چيزى كنز. المراغمة از كسى بريدن و بخشم آوردن كنز. سدرة درختيست در بهشت كنز. اعداد ساختن و آماده كردن كنز. الازلاف نزديك آوردن و جمع كردن مصادر. اختلف ... بودن كنز

ثبوتها

يوسف فما انت بمؤمن لنا اى بمصدق فيما احدثناك به وقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
اى تصدق واما فى الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو فى الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا
الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات
باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائى وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة
من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه التصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان وقالت طائفة هو التصديق مع كلمتى الشهادة ويروى هذا عن ابى حنيفة
ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفى الاول يعنى التصديق بالقلب
وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسى
وهو التصديق القلبى فلو كان الايمان هو التصديق القلبى لزم اجتماع الكفر والايمان وانهما
متقابلان ولا يكفى الثانى يعنى الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت فى
هاتين الايتين التصديق اللسانى ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللسانى فقط
وللاشاعرة الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب فى قلوبهم الايمان ولما
يدخل الايمان فى قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن تلك الايات الدالة على الختم والطبع على
القلوب وكونها فى اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء
النبى اللهم ثبت قلبى على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه
واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق
واما المعرفة والثانى باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوى وكان على الشارع
ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهارهما نظرا
بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
كما نقلنا عنه انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل
الصالح معطوفا هو عليه فى عدة مواضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن
يؤمن بالله ويعمل صالحا والظاهر ان الشئ لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان مع وجود
ضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال
والظاهر ان الشئ لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه
وهذا معنى عدم تصديق النبى فى بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه
فى شئ مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالى لشموله الكافر الخالى عن التصديق والتكذيب
والى هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعنى ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا

الضد

لضد الايمان وهو التكذيب ولا يكون مقارنا لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين فا عند ار
الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه
وفي ذلك ضعف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي في جميع ما جاء به فح لا يكون حد
الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب عدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من الفساق عنه ولا حد
الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي
هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه
وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا
كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من
الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تع مع الايمان والنفاق
اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة
فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة
سواء كان بالقول او بالفعل واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا
او فعلا او واجب الامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما
عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المصنف فقال انهما واجبان سمعا والدليل
عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستثناء الامامية فقد اتفق الكل
على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن
الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال
بحكمة الله تع واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تع لان كل ما وجب
عقلا فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تع فان كان فاعلا لهما وجب وقوع
المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تع لانه
اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامره به معروف وان ما ينهى عنه منكر وذلك ليس من المسائل
الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي وتجويز التاثير اي الشرط
الاخر ان يجوز في ظنه تاثير امره ونهيه وافضاءهما الى المقصود فاذا ظن انهما يقتضيان

لا

الى المقصود لا يجب عليه والشرط الاخر تجويز انتفاء المفسدة اى يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغى ان لا يتجسس عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية فانه يدل على حرمة السعى فى اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعى فى اظهارها واما السنة فقوله من تتبع عورة اخيه وضع الله عورته ومن وضع الله عورته فضحه على رؤس اشهاد الاولين والاخرين وقوله من ابتلى بشئ من هذه القاذورات فليسترها يستره الله تعالى وايضا قد علم من سيرته انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به سقط عن الاخرين واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه هذا اخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله للتوفيق على الاتمام و

جعله ذخرا لنا الى يوم الدين انه موفق و

معين قد وقع الفراغ من تسويده

فى سنة ١٢٠٣ على يد اقل الثنا

محمد ابراهيم

ميرزا محمد على

بحسب خواهش

اقل الحاج ملا اسمعيل

كتابفروش خلف مرحوم غفران

مآب آخوند ملا لطف الله شبسترى

الاصل التبريزى المسكن در دار

السلطنه تبريز در دار الطباعه

بسعى واهتمام فرزند ارجمند

مشهدى محمد على

و استاد ... مشهدى

عبد المحمود

انطباع يافت